MISIÓN Y EDUCACIÓN. LOS JESUITAS EN DURANGO, 1596-1767

TESIS PRESENTADA POR

JOSÉ DE LA CRUZ PACHECO ROJAS

EN CONFORMIDAD CON LOS REQUISITOS
ESTABLECIDOS PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN HISTORIA

DIRECTORA
DRA. DOROTHY TANCK DE ESTRADA

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

1997

APROBADA POR EL JURADO EXAMINADOR

PRESIDENTE ______________________________

PRIMER VOCAL ______________________________

VOCAL SECRETARIO ______________________________

S I G L A S

ABZ	Alegre, Francisco Javier, edición de Ernest Burrus y Felix Zubillaga.
ACD	Archivo de la Catedral de Durango.
AGI	Archivo General de Indias. Sevilla, España.
AGN	Archivo General de la Nación. México.
AHGD	Archivo Histórico General de Durango.
AHN	Archivo Histórico Nacional. Madrid
MM	Monumenta Mexicana

AGRADECIMIENTOS

Después de tantos años de trabajo son múltiples las deudas contraidas con instituciones y personas. De las primeras, deseo agradecer en primer lugar al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, la oportunidad que me dio para cursar el doctorado y a mis maestros que encausaron mi interés por la disciplina. A la paciencia y estimulo de las tres direcciones que he visto pasar en estos año. Sobre todo a la confianza y apoyo que me brindó la Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru, Coordinador Académica del doctorado, para realizar la tesis de grado.

Mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me otorgó para elaborar el presente trabajo durante los años 1991 y 1992. Al Lic. Ángel Rodríguez Solorzano, Director del Museo Regional de Durango-UJED, su decidida ayuda. Especial gratitud a la Lic. María Teresa Franco, Directora General del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por los diversos apoyos que me ha brindado.

Para la realización de la tesis mi deuda mayor es con mi directora la Dra. Dorothy Tanck de Estrada. Ella me orientó hacia el tema, después de un intento infructuoso, y me transmitió su entusiasmo e interés por esta época y región tan abandonada de nuestra historia. Sus consejos, su rigor historiográfico en el manejo de las fuentes primarias, así como su amistad y deseos sinceros de que el trabajo mejorara, hicieron posible concluirlo.

Otra deuda especial la tengo con la Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru, lectora atenta y aguda, especialista en el tema, dedicó su tiempo con generosidad y sus comentarios y

recomendaciones enriquecieron la tesis. También agradezco la colaboración desinteresada de la Dra. Solange Alberro, quien con agudeza y opinión críticas revisó cuidadosamente la versión preliminar. Lo cual me permitió darle el acabado final.

Sería injusto no hacer mención de los repositorios donde se encuentran las fuentes que dan sustento a este trabajo. Referirme sin embargo a las personas responsables de los acervos y aquellas que me auxiliaron resultaría muy extenso, además cometería omisiones imperdonables. Por ello mi reconocimiento al Archivo General de la Nación en la ciudad de México, al Archivo Histórico Nacional, en Madrid, España, al Archivo Histórico General de Durango, en la capital del estado y sobre todo la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El colegio de México, espacio fundamental e imprescindible en la formación y consulta para quienes estudiamos en esta institución.

Finalmente, mi esposa Rebeca y mis hijos han tenido mucho que ver en la elaboración de la tesis. Padecieron mis constantes ausencias y en muchos casos los desatendí más que mi trabajo. Sin embargo en todo momento he contado con su apoyo incondicional. a ellos toda mi gratitud y afecto.

INTRODUCCIÓN

Delimitación del tema. Desde sus orígenes, la Compañía de Jesús dejó claramente establecido que era una nueva orden con procedimientos espirituales distintos a los de las ya existentes. Definió su vocación cristiana en dos grandes acciones: educación y labor misional con fines renovadores, afrontando desde un principio grandes retos. Así, en el desempeño inicial de su actividad fue quedando claro que la fundación de instituciones de enseñanza se hacía preferentemente en aquellas poblaciones europeas que estaban en el centro de las hostilidades antipapales o dicho mejor donde el catolicismo estaba siendo cuestionado, con el propósito de combatir la reforma también desde las aulas. La tierra de misiones fue concebida como aquella donde el cristianismo era más bien débil o no se conocía; es decir, se le definió como una actividad que debía ser llevada a cabo entre "gentiles", por ello geográficamente se le situó al este de Europa, en China y en el Japón.

En América, aunque en circunstancias muy peculiares, los jesuitas siguieron más o menos el mismo esquema de trabajo en algunas regiones dependientes del imperio español. Fundaron colegio o residencia de preferencia donde había suficiente población blanca con recursos económicos o población de indígenas recién convertidos al cristianismo y que vivían en paz; en cambio, entre indios nómadas establecieron misiones con el doble objeto de evangelizarlos y aculturarlos. Con esta labor los jesuitas contribuyeron, por un lado, a la formación y desarrollo de una cultura intelectual; y, por el otro, a la expansión de la civilización occidental, las dos en el marco de divulgar el catolicismo.

En Nueva España, la fundación de colegios y misiones siguió los lineamientos anteriores. Por ello, las ciudades más importantes del centro y sur del país se convirtieron en sedes de instituciones educativas en las que se formó a clérigos y seculares; en tanto que la parte septentrional fue más bien concebida por los franciscanos y los propios jesuitas como tierra de misiones. Por tanto, para emplazarse a trabajar entre los nativos, los franciscanos fundaron conventos y los jesuitas erigieron residencias que tenían la finalidad principal de servir de cabeza de las misiones creadas entre los indígenas del noroeste.

No obstante esta diferencia entre las instituciones jesuitas del centro-sur y las del norte de la Nueva España, hubo una excepción: el Colegio de Guadiana, con sede en la ciudad de Durango, fundado en 1596 como residencia, fue dotado en 1634 sin desligarse de las misiones de la provincia tepehuana.

No resulta exagerado decir que en el Colegio de Guadiana, tal vez con resultados modestos pero no por ello intrascendentes, educación y misión se fundieron en una institución cuyo contexto étnico-cultural exigía el ejercicio combinado de ambas acciones. A nuestro parecer fue el único colegio jesuita de la Nueva España en el cual se combinaron estas dos labores.

La Nueva Vizcaya, tan escasamente poblada por españoles, donde la fundación y existencia de pueblos dependía de la riqueza de las minas a explotar y del asentamiento efímero de las pequeñas bandas de los huidizos nativos, cuya existencia cotidiana era aún el nomadismo, no requirió, en la mayoría de los casos, más que el establecimiento de misiones, y con ellas las residencias que habrían de administrarlas.

Por estas razones, se erigieron casas en San Felipe de Sinaloa, Parras, Parral y Chihuahua, mismas que sirvieron de cabezas de las misiones más próximas.

El caso de Guadiana o Durango fue otro; desde luego el hecho de ser la cabeza administrativa y eclesiástica del reino le dio una preponderancia singular sobre el resto de las poblaciones españolas del noroeste. Gracias a esto pudo retener pobladores blancos más estables y con riquezas. Estas ventajas posibilitaron el desarrollo de la residencia en Colegio; pero, por otro lado, las características étnicas de la región inmediata y lo dilatado del territorio obligaron a que ésta fuera también la rectoría de las misiones tepehuanas.

Las diferencias étnicas y culturales, sin embargo, no se disociaron del desempeño de la obra de los jesuitas en Durango; por el contrario, misión y educación se fundieron en un mismo propósito: el cultivo religioso-espiritual del hombre. ¿Hasta dónde llegaba la influencia de una y otra acción que partía del mismo punto y tenía el mismo fin? Como institución de enseñanza el colegio recibía estudiantes de las poblaciones con las que, por razones económico-administrativas, la ciudad de Durango mantenía constante comunicación; son el caso de Parral, Santa Bárbara, San Felipe el Real, Parras y, por supuesto, la capital misma.

Por lo que a las misiones se refiere, al Colegio pertenecía la provincia tepehuana, que abarcaba el territorio comprendido entre los grados 25 y 27 de latitud norte (con una superficie aproximada a los 600,000 km^2, mayor que la Península Ibérica con 584,553 km). Formaban parte de esta provincia las misiones de la Sauceda, en su origen, Santiago Papasquiaro, Santa Catalina, el Zape, Tizonazo, San Miguel de Bocas, San Ignacio Tenerapa, Santos Reyes, Atotonilco, Santa Cruz de

Nazas, Indé, Topia, San Andrés y Xiximes. La mayoría de ellas estaban enclavadas en la Sierra Madre Occidental. Y casi todas vendrían a ser poblaciones importantes en la región noroeste del estado de Durango. Eran vecinas las provincias de Culiacán al sur, la Tarahumara al norte y Parras al oriente.

La labor misionera y educativa inició en 1596. La primera terminó en 1753; en tanto que las actividades escolarizadas estuvieron en operación hasta 1767. En 1721 el Colegio de Guadiana redobló sus trabajos al incorporársele el seminario diocesano.

Me propongo estudiar el Colegio de Guadiana en su doble función; es decir, como institución educativa y como cabeza de las misiones de la provincia tepehuana, en las dimensiones espaciales y temporales indicadas. Entiendo por institución educativa a todo establecimiento formal en el que se imparten conocimientos sistematizados, ya sea en libros o manuales, con métodos de enseñanza y fines académicos preestablecidos. Esto eran los colegios jesuitas.

Las misiones esencialmente perseguían fines religiosos, sin que la educación estuviera ausente, por lo que los resultados sociales derivados de su acción fueron más extensos y dieron origen a una nueva sociedad: cristianizada y aculturada. Fundadas entre los indios gentiles por uno o dos religiosos, buscaban en lo inmediato evangelizarlos, hasta convertirlos a la fe cristiana. Una vez satisfecho este cometido, la misión podía ser transferida al clero secular. Sin embargo, para lograrlo los padres tenían primero que convencer a los indios de que se congregasen en un lugar determinado para fundar un pueblo; después debían enseñarles a producir sus alimentos y a vivir en "policía", esto es, conforme a las ideas imperantes durante casi toda la época virreinal. La vida en "policía" consistía en que los nativos americanos

abandonaran la dispersión y vivieran en sociedades dotadas de estructura política definida. De aquí que, además de cumplir con propósitos religiosos, las misiones fueron también centros de cambio cultural. En ellas los padres enseñaron a los indios, además del catecismo, técnicas y sistemas de trabajo, artes y valores de la cultura occidental. Esto explica por qué la perdurabilidad de su obras, pues casi sin excepción, ahí donde se fundó una misión existe hoy una población de cierta importancia.

Definición conceptual

Es pertinente en este lugar tratar de definir algunos conceptos que ya sea por el significado histórico-religioso que tenían en la época colonial, como por las diferencias o peculiaridades culturales de las etnias en las que recayó la labor de los misioneros, resulta ineludible su utilización bajo connotaciones modernas. Es el caso por ejemplo de indios "gentiles", "infieles" o "bárbaros" y los de cristianización y aculturación, que tienen que ver todos ellos con la acción y los resultados de la labor evangelizadora en México.

Los términos gentilidad, infieles y bárbaros, han tenido desde la antigüedad un sentido de exclusión religiosa de los pueblos que no practicaban el cristianismo. Asimismo en lo cultural, de aquellos menos desarrollados por los más desarrollados en su estructura social y tecnológica; es el caso de la civilización romana, que consideraba inferiores a todos los demás pueblos que no compartían su religión ni sus formas de vida. Históricamente, gentiles eran los no judíos. Por ejemplo, San Pablo era apóstol de los gentiles, griegos y romanos. Así, gentiles eran para los cristianos

todas aquellas naciones que practicaban el politeísmo, el paganismo y la idolatría, en fin, los que no participaban de su religión; e infieles los que eran ignorantes de las nuevas de Cristo y del evangelio, es decir, los ignorantes de la fe del verdadero Dios, lo cual sin embargo podía admitirse que fuera adorado de una manera natural; y también aquellas que algún tiempo fueron fieles.[1]

Los términos barbarie o bárbaros denotan, en cambio, un significado cultural de inferioridad o "incultura", pero también de pueblos considerados como crueles, despiadados y carentes de toda forma religiosa. Por lo cual, en opinión de Sepúlveda, es legítimo someterlos a la vida civilizada ya sea por medio de la violencia o empleando medios pacíficos, con el fin de elevarlos moral y materialmente.[2] Estas fueron las posturas que estuvieron en juego en tiempos de la conquista y la conversión al cristianismo de los indios mexicanos en la primera parte del siglo XVI.

Si bien cuando los jesuitas iniciaron la actividad misionera en el norte de la Nueva España, la cuestión ya había sido resuelta a favor del empleo de métodos pacíficos y el buen trato de los indios, también es cierto que se habían hecho importantes diferencias. Los indios del norte eran considerados como "más bárbaros", y al parecer fue ésta la concepción que imperó durante toda la época virreinal. Por ello no es casual que el propio Andrés Pérez de Rivas, quien conoció muy bien a los indios

---

[1]Las Casas, fray Bartolomé de. ***Tratados***. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno. México, FCE, 1974. Fray Bartolomé es quien hace esta distinción de los infieles. Véase Vol. I, p. 467.

[2]Véanse ambas posturas en Las Casas, Op. cit. y en Sepúlveda, Juan Ginés de. ***Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios***. Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo. México, FCE, 1987.

del noroeste, haya titulado a su obra ***Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo orbe***, en 1645.

Asumo el término de barbarie en su significado histórico-antropológico de etnia, pueblo o conjunto de pueblo carentes de formas sociales complejas y de vida no sedentaria; con economía basada principalmente en la caza, la pesca, la recolección y con estructuras sociales fundadas en el parentesco.

Por lo que se refiere al término aculturación, de acuerdo con la definición antropológica, es el cambio cultural que resulta del contacto continuo y de primera mano entre sociedades.[3] Los cambios que resultan de este proceso están condicionados por la fuerza o capacidad de asimilación, fusión e influencia que pueda ejercer una de las sociedades que entra en contacto. Ello depende, a fin de cuenta del papel que tengan en la relación dominación-subordinación del juego de poderes que intervengan. En el caso que tratamos, relación hispano-india, creemos que el fenómeno aculturativo en el noroeste se da en forma casi unilateral, una asimilación de las culturas indígenas a la cultura cristiano-hispana. Y esta sería la obra que realizaron los jesuitas en el norte de Nueva España. Para conseguirlo, primero había que hacer que los indios abandonaran las costumbres nomádicas, reducirlos o congregarlos a vivir en pueblos, luego dotarlos de organización social y política según el modelo español, para así poder llevar a cabo la cristianización, principio y fin de la labor misional.

Por lo que se refiere a la actividad educativa del mencionado Colegio, su labor trascendió más allá de la actividad puramente educativa formal. La presencia de los

---

[3]Bock, Philip K. ***Introducción a la moderna antropología cultural***. México, FCE, 1977. p. 555.

jesuitas en Durango, esto es, en el ámbito urbano, derivó rápidamente en una creciente influencia entre los miembros más distinguidos de la sociedad neovizcaína. Lo que explica el por qué de las frecuentes donaciones de particulares a las que se hicieron merecedores; el que su templo haya servido como sede episcopal, cuando en 1634 se vino abajo la catedral; y la respetabilidad ganada por sus oradores entre la feligresía local.

El Colegio es una de las mayores herencias culturales que Durango recibió de la época virreinal. Después de la expulsión de los jesuitas, las instalaciones del Colegio de Guadiana pasaron a manos del Seminario Conciliar de la catedral, que las retuvo hasta la época de la República Restaurada. En este período el gobierno estatal las expropió para cedérselas al Colegio Civil, que luego fue el Instituto Juárez; y, desde 1957, pasó de Instituto a ser la actual Universidad Juárez del Estado de Durango. El presente trabajo pretende estudiar al Colegio jesuita, antecedente de las instituciones de educación superior en Durango, en su dimensión religiosa y social en Nueva Vizcaya.

Cuestiones a estudiar. ¿Por qué estudiar el colegio de Guadiana? En primer lugar porque no existe ningún estudio dedicado a él. No contamos ni siquiera con un ensayo, menos aún con una monografía o un trabajo de magnitud respetable que nos ponga de manifiesto la importancia que tuvo esta institución en el ámbito de la educación y la actividad misionera en la Nueva Vizcaya.

En la bibliografía jesuítica general sobre la historia de los colegios y las misiones de la propia Compañía en Nueva España, las referencias al Colegio de Guadiana son

más bien superficiales, y en muchos de los casos imprecisas o erróneas, dando además la impresión de que no tuvo gran importancia. Las misiones de la provincia tepehuana, en cambio, se encuentran mejor ponderadas en lo que corresponde a la etapa de establecimiento de 1593 a 1616. Pero más allá de la última fecha no se sabe nada. Falta hacer la historia de estas misiones.

Aún así, por lo que he podido indagar, me atrevo a afirmar que en la región al norte de Zacatecas, el Colegio de Guadiana fue el único centro de educación formal más desarrollado. En él recibieron instrucción básica los jóvenes de las poblaciones más importantes de la provincia neovizcaína, para completar más tarde sus estudios en el Colegio de Guadalajara, San Ildefonso en México y Universidad de México, o engrosar las filas de la clerecía local. Como centro rector de las misiones de la provincia tepehuana, el colegio de Guadiana dirigió la buena marcha de los trabajos de los misioneros, que además de crear nuevas sociedades entre los nativos, aculturándolos, contribuyó al desarrollo y consolidación de la sociedad neovizcaína con esta acción cultural y religiosa. Estas son cuestiones que pretendo esclarecer en el presente estudio.

La separación que hago de misión y educación, misiones y colegio, es metodológica. Estoy plenamente convencido que la acción jesuita era en todas sus manifestaciones educativa, cultural, transformadora, ya fuera en el ámbito rural o urbano.

Otro aspecto importante a considerar dentro del presente estudio, es el económico en las misiones. Este fue con toda seguridad el segundo sentido más importante del cambio de vida que introdujeron entre los indios, además del religioso-

social, transformó en primera instancia los sistemas de trabajo y de producción, a través de la agricultura, las artesanías, el arte, etcétera. Pero su trascendencia no se limitó únicamente a las misiones, al menos no en las de la provincia tepehuana, enclavada precisamente entre los centros mineros más importantes, como Guanaceví, Guatimapé, Indé, Topia, El Oro, Santa Bárbara y Parral, donde la paz con los nativos, no tanto su explotación, era factor importantísimo en la buena marcha en la extracción de los metales. De aquí que podamos afirmar también que la labor de los misioneros jesuitas contribuyó al desarrolló económico de la Nueva Vizcaya.

Me propongo también situar en el lugar histórico que les corresponde a las misiones de la provincia tepehuana, no sólo como pioneras en el noroeste, sino en lo posible, en su evolución temporal y significado cultural. Porque además de ser las primeras, fueron también el escenario experimental. Tengo asimismo la convicción de que constituyeron, en gran medida, el semillero del cual los misioneros recogieron lecciones que tal vez aplicaron entre otros grupos étnicos de diferentes regiones de la misma Nueva Vizcaya, como Topia y La Sauceda.

Finalmente, la premisa fundamental de esta propuesta de investigación es que la Compañía de Jesús contribuyó con su obra pedagógico-misional al desarrollo de la provincia de la Nueva Vizcaya en la fase de consolidación de la estructura política y de la sociedad en el ámbito demográfico y cultural.

John Lloyd Mecham otorga todos los créditos a los franciscanos en la conversión religiosa de la Nueva Vizcaya, en cambio a los jesuitas ni siquiera los menciona. Dice: "Se debe a los frailes franciscanos el mérito de la conquista espiritual

de la Nueva Vizcaya".[4] Esto es cierto únicamente en la etapa inicial de la colonización y formación de la naciente provincia, y especialmente entre los nativos de los valles de la Mesa Central del Norte como Nombre de Dios, San Juan del Río, San Bartolomé y otros lugares. Los jesuitas llegaron precisamente cuando la Nueva Vizcaya entraba a la fase de consolidación del gobierno civil, delimitación de su jurisdicción en la parte nuclear, pero cuando la sociedad blanca y nativa se encontraba todavía desarticulada, amorfa, desestructurada. Por esto decimos, en ese sentido, que las misiones jesuitas fueron un factor decisivo en el desarrollo y la consolidación social, económica, política y religiosa de la Nueva Vizcaya por haberseles articulado al sistema colonial.

Otro tanto podemos decir del Colegio de Guadiana, en la medida misma en que, paralelo al desarrollo económico y demográfico de la ciudad de Durango, villas y reales de minas, desempeñó un papel de primera importancia en la formación educacional de los jóvenes de la provincia. En todos los lugares donde estuvieron, lograron ganarse el respeto tanto de los indios como de los españoles, lo que los hizo elementos influyentes en la sociedad neovizcaína.

Revisión Bibliográfica. No existe bibliografía que aborde específicamente la historia del colegio de Guadiana; las obras que se refieren a él lo hacen de manera muy superficial y subordinada a otros temas, dando la impresión de que fue de poca importancia. En el mejor de los casos se le incluye para llenar el cuadro de establecimientos de la provincia jesuítica mexicana durante la época virreinal. Por

---

[4]Mecham, John Lloyd. ***Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya.*** Traducción y prólogo de Francisco Durán. Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 1992. p. 301.

ejemplo, los escasos trabajos donde se le menciona, son: el de Delfina López de Sarrelangue, ***Los colegios jesuitas en la Nueva España***; el de Gerard Decorme, ***La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial***, 1572-1767. Vol. I *Las fundaciones*; y el de Agustín Churruca Peláez, ***Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España*** (1572-1580). Sin ser injustos debo decir que los tres son de carácter muy general.

De la misma naturaleza es la bibliografía histórica regional, que en el marco de una historia general de la Nueva Vizcaya y Durango hace referencia al colegio en forma superficial y aislada. Atanasio G. Saravia, por ejemplo, más dado a profundizar en sus estudios, se refiere solamente a la etapa de establecimiento de los miembros de la Compañía en la residencia en Durango y a la fundación de las primeras misiones de la provincia tepehuana en sus ***Apuntes para la Nueva Vizcaya***, Vol. I, basándose para ello en la obra de Francisco Javier Alegre, ***Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España.*** No obstante, en el Vol. IV de la misma obra, Saravia nos ofrece una importantísima información del fundador del colegio, Francisco de Rojas y Ayora, y a lo largo de los cuatro tomos se encuentran, aunque dispersos, algunos interesantes datos sobre las actividades de los jesuitas en la ciudad de Durango durante los siglos XVII y XVIII. Con menos rigor, e incluso con algunas confusiones, José I. Gallegos en su ***Historia de Durango, 1563-1910***, al hablar del colegio jesuita da a entender que es lo mismo que el seminario diocesano, por eso equivocadamente da un salto en la información de fines del siglo XVI a principios del XVIII. De mayor utilidad es su libro sobre la ***Historia de la Iglesia en Durango***, en la primera parte trata someramente de

las misiones jesuitas y reproduce una nómina casi completa de los profesores y misioneros adscritos al colegio, de 1596-1767.

Bajo una perspectiva temática más específica, la obra de Ignacio Osorio Romero, ***Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*** (1572-1767), y Pilar Gonzalbo Aizpuru, ***Historia de la educación en la época colonial; La educación de los criollos y la vida urbana***, que sin abordar exhaustivamente la trayectoria académica del colegio de mi interés, están cargadas de sugerencias muy útiles para esta investigación en el aspecto educativo, puesto que al historiar a los demás colegios en función de los ejes de sus estudios nos permiten ponderar y evaluar mejor la importancia educativa que tuvo el de Guadiana. El maestro Osorio nos ofrece una excelente reseña de la trayectoria de los profesores y la enseñanza del latín en el colegio que nos ocupa; en tanto que la doctora Gonzalbo, además de aludir a él en el contexto de la formación de los colegios jesuitas en el siglo XVI, nos permite dar cuenta, en comparación con otros, de cuál fue su evolución académica en los dos siglos posteriores y, cosa muy importante, cuál fue el impacto social e intelectual de la labor educativa de estos colegios dentro de la élite criolla novohispana.

Por lo que atañe a las misiones de la provincia tepehuana podemos afirmar que la bibliografía también es escasa, aunque es más específica y profunda. Posee sin embargo una limitación importante: se refiere fundamentalmente a la etapa de establecimiento y a la insurrección de los tepehuanes en 1616, es decir a la época heroica que va de 1591 a aquella fecha. Existen dos excelentes estudios de la época colonial que abordan esencialmente de la misma forma la cuestión: siguiendo la

correspondencia de los padres, anuas e informes, **la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España***, de Francisco Javier Alegre y la ***Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe***, de Andrés Pérez de Rivas. Describen el proceso de fundación y logros de cada misión hasta 1616, año en el cual estalló la guerra de los tepehuanes en contra de los propios misioneros y españoles.

Un tercer trabajo, el clásico de las misiones jesuitas en el noroeste de México, escrito en 1944 es el de Peter M. Dunne, ***Pionner Jesuits in Northern Mexico***, que posee el gran mérito de ofrecernos un panorama completo y magníficamente logrado de la fundación y el período temprano de las misiones en Nueva Vizcaya. Dedica la mayor parte a la provincia tepehuana arrojándonos grandes luces sobre los procedimientos empleados por los padres en la organización política de las misiones. Otro aspecto importante que trata es la reorganización de la provincia tepehuana después del levantamiento de 1616.

En el volumen II de ***La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1765*** escrito por Gerard Decorme, la parte principal relacionada con las misiones tepehuanas, que se reproduce en el ***Manual de historia de Durango***, se ocupa centralmente del mismo período que Dunne; hace un particular énfasis en la descripción del sacrificio de los ocho padres por los indios insurrectos en 1616 y se refiere también a la reconstrucción misionera, que a pesar de no hacerlo de manera sistemática reproduce interesantísimos informes de visitadores de principios de siglo XVIII en los que se nos revela cuál era el grado de entrega de cada uno de los padres. Por este aspecto, me parece de especial importancia la obra de Decorme.

No menos meritorios son los diversos ensayos de Atanasio G. Saravia sobre la misma cuestión. En el grueso de sus ***Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya***, en especial el dedicado a ***las sublevaciones***, que aparece en el volumen 2 de los ***Apuntes***, donde sin ser las misiones el tema central, nos deja muy claro que la reacción violenta de las tres etnias de la provincia tepehuana (xiximes, acaxees y tepehuanes) en la primera parte del siglo XVII fue también una actitud antirreligiosa y de rechazo a la presencia española. Esto dice mucho de los resultados inmediatos de las misiones. Sin embargo, Saravia no hace explícita esta conclusión que yo desprendo de su trabajo. Otro aspecto valioso es también que en cada apartado dedicado a una etnia en particular reproduce trozos de documentos de gran interés.

Por otro lado, José Gutiérrez Casillas ha consagrado un muy bien documentado estudio de las biografías y los hechos relacionados con los ***Mártires jesuitas de los tepehuanes***, que viene a complementar satisfactoriamente la bibliografía del tramo temporal que abordan los otros tres. Sin embargo, tal vez no todo está dicho, por lo menos a nivel de interpretación, por lo que también me referiré a los mismos sucesos apoyándome en estas y otras obras, así como también en documentos con el fin de explorar cuáles fueron los logros de las misiones en esa primera fase y qué repercusiones tuvo la insurrección de 1616 en el trabajo misional de la que tanto se ha hablado.

Asimismo, queda claro que la elaboración de la historia posterior, especialmente de 1650 en adelante, de las misiones de la provincia tepehuana está por realizarse. Esto es lo que pretendo hacer.

Por lo que se refiere a la bibliografía general, a pesar de no abordar directamente la temática que aquí estudio, resulta de gran importancia para elaborar una historia mejor estructurada del Colegio de Guadiana en su doble función de institución de enseñanza y rectorado misional.

Por último, deseo mencionar aquí dos obras que me han llamado poderosamente la atención, una en el orden conceptual de los aspectos del problema de investigación y la otra en el metodológico: ***Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768***, de Ignacio del Río, y ***La educación popular de los jesuitas***, de Pilar Gonzalbo Aizpuru. El primero, al estudiar los cambios culturales producidos entre los antiguos habitantes de la península de Baja California a causa de la acción de los misioneros jesuitas, los considera como conquista, es decir como efecto de dominio. Yo, en cambio, para el caso de los indios tepehuanes soy de la idea de que se produjo un fenómeno de integración, asimilación o aculturación.

Para entender mejor la praxis jesuítica en tanto orden reformadora en el sentido más amplio de su pedagogía aplicada a la sociedad como un todo, sea esta urbana o rural, como entre las élites, los pobres o los indios, me han sido de enorme utilidad metodológica las obras de la Dra. Gonzalbo, en especial el último libro mencionado. En lo particular me ha permitido mantener como eje del trabajo la relación orgánica que existe entre jesuitas y sociedad en el desarrollo de la Nueva Vizcaya.

Fuentes primarias

Impresas. En la segunda mitad de este siglo los historiadores jesuitas se han dado a la tarea de recopilar una vasta documentación que se refiere a la historia de la Compañía de Jesús en México durante la época virreinal. Gracias a este trabajo de compilación disponemos ahora de importantísimas obras monumentales de consulta que contienen materiales de primera mano y constituyen, a su vez, la base imprescindible de todo nuevo estudio histórico jesuítico. Ellas son:

Monumenta Mexicana, 6 Vols. Editada por Burrus, Ernest y Félix Zubillaga. Perugia, Monum. Hist., Societ., Jesu, 1956-1976.

Los documentos y apéndices que contienen estos volúmenes fueron extraídos del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, el Vaticano; General de Indias de Sevilla; Histórico Nacional de Madrid; y el Archivo General de la Nación de México. Comprenden: actas de la congregación, cartas anuales, de los generales de la Compañía, de los provinciales; escritos de los virreyes, arzobispos, gobernadores, en varios casos; escritos de los padres. Por lo que a mi interés toca, en los volúmenes IV, V y VI se encuentra la correspondencia entre el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, con el general Acquaviva, de los años 1592-1595, donde se fraguó el establecimiento de los jesuitas en Durango; relaciones sobre el estado que guardaba la residencia y las misiones de esa provincia; cartas anuales sobre diversas cuestiones de la misma región y cartas de los primeros misioneros al provincial y general de la orden; así como otros importantes documentos relacionados con la residencia de Guadiana, como era llamada. Esta documentación, de gran valor para todo el estudioso de la Compañía de Jesús en México, es de absoluta confiabilidad.

Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús en México. 16 Vols. Preparado por Zambrano, Francisco y José Gutiérrez Casillas. México, Jus/Buena Prensa/Tradición, 1961-1975.

Imprescindible compendio biobibliográfico y documental de los miembros de la Compañía de Jesús en México. En general contiene las biografías de los jesuitas más ameritados; pero además, en esta obra se encuentran cartas de los padres, anuas, trozos de otros documentos y una extensa bibliografía y referencias de los archivos de donde se extrajeron los materiales reproducidos. Para el caso del Colegio de Guadiana he podido localizar la mayor parte de los misioneros y maestros que tengo registrados en la nómina de 1596-1767. Además, por lo menos hasta fines del siglo XVII, los personajes biografiados se encuentran muy bien situados en el contexto de su tiempo y la obra que realizaron, de tal forma que nos ilustran muy bien el medio en el que vivieron, ofreciéndonos con ello una rica información que nos permite, a su vez, precisar mejor algunos datos dudosos. Esta es la gran utilidad de esa obra.

La obra de Charles Wilson Hackett, ***Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, to 1773***, en especial el volumen 2, contiene importantes documentos relacionados con las misiones de la provincia tepehuana, como un informe de la insurrección de 1616, y correspondencia de algunos padres y gobernadores acerca de diversos asuntos que resultan muy útiles en nuestra investigación, porque además de complementar la información de archivo nos permiten tener una idea más clara de cuál era el estado general que guardaba la provincia neovizcaína. Aunque esta documentación comprende básicamente el siglo XVII, resulta de gran valor porque, junto con las demás fuentes y la bibliografía, me permitirá

ofrecer una mejor visión del Colegio y las misiones en Durango durante el siglo XVII. Período que suele resultar medio obscuro en casi toda la historia de México.

Mención aparte merece la obra monumental del padre Francisco Javier Alegre, ***Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*** (ed, de E. Burrus y F. Zubillaga), 6 vols. Institutum Historicum S. J., Roma, 1959. Este magnífico compendio de la historia de la Compañía en Nueva España, elaborado por el padre Alegre con fuentes de primera mano, es en sí mismo un documento de gran valor en nuestro trabajo. Además de contener información general acerca del período de nuestro estudio, se reproducen documentos íntegros o parciales que nos permiten completar los que hemos localizado en archivos.

Fuentes primarias de archivo. El grueso de la documentación para el estudio de la historia del colegio de Guadiana y la provincia tepehuana, se encuentra en el Archivo General de la Nación en los ramos **Jesuitas, Historia y Misiones**. El Ramo ***Jesuitas*** contiene una abundante documentación relacionada con la actividad académica y misional del colegio. Destaca por ejemplo, uno sobre la fundación de esta institución; otros acerca de la dotación de las cátedras de gramática y teología moral, agregación del seminario diocesano al colegio y de la reedificación de sus instalaciones, correspondencia e informes de padres y visitadores de las misiones. Estos materiales abarcan un período que va de 1620 a 1753. Esta valiosísima información me permitirá, en primer término, establecer con claridad la fecha de fundación del Colegio como institución académica y, en segundo, dar cuenta de cómo se empezó a desarrollar la actividad de enseñanza en el ámbito civil y el eclesiástico

con la formación de clérigos. La información restante me servirá de complemento a la que se encuentra en los otros dos ramos sobre las misiones, que es más sistemática.

El Ramo ***Historia*** contiene la riquísima colección "Documentos para la historia eclesiástica y civil de la Nueva Vizcaya" que compiló fray Francisco García Figueroa en 1792, teniendo como base manuscritos originales de los jesuitas y franciscanos. Esta colección comprende de 1595 a 1777, en dos tomos: el primero de 415 fojas y el segundo de 291. Abundan más los papeles sobre misiones. Existen además de otros expedientes sobre las insurrecciones de indios tepehuanes y tarahumaras en el siglo XVII, noticias de las misiones tepehuanes de la segunda mitad de este mismo siglo, una memoria de la cesión de las 22 misiones jesuitas a la mitra de Durango en 1753 y las "noticias de las anuas del Colegio de Durango, de la Compañía de Jesús, del año de 1742 hasta el de 1751".

Muy interesantes son las diversas cartas anuas, los informes y correspondencia relacionada con prácticamente todas las misiones tepehuanas que existen en el Ramo ***Misiones*** posteriores a la época fundacional. Nos ilustran acerca de la situación económica y religiosa que guardaban las misiones de 1629 a finales del siglo XVII, lo cual nos permitirá ponderar mejor la obra misional en lo económico, político, social y religioso después de la crisis causada por la insurrección de 1616.

Por otro lado, el ***Archivo General del Gobierno del Estado de Durango***, en la capital del estado, guarda una vasta cantidad de documentos relacionados con las propiedades rurales del Colegio, las haciendas de la Punta, San Lorenzo y otros sitios de ganado, que eran el sustento material más fuerte de su actividad educativa. Estas fuentes nos permitirán correlacionar mejor el desarrollo económico con el académico y

saber el destino de los bienes económicos producidos en estas empresas, puesto que ya para fines del siglo XVII algunas misiones no sólo eran económicamente autosuficientes, sino que además podían ahorrar algo en dinero o en especie.

Asimismo, en el Archivo de la ***Catedral de Durango*** los libros de cabildo contienen interesantes datos acerca del seminario y colegio, de la confianza depositada por los obispos en los padres jesuitas como formadores del clero secular, el apoyo económico de la mitra al Colegio y la construcción del nuevo edificio del mismo, que en el momento de la expulsión se encontraba en plena reedificación. Se terminó en 1777 a costa de la catedral y es el mismo edificio que hoy sigue en pie. Gracias a dicha documentación podré brindar también información interesante sobre la construcción de la sede del Colegio, su uso espacial y otros datos relacionados con la arquitectura y la actividad académica.

Finalmente, en el ***Archivo Histórico Nacional*** de España, existe un expediente muy extenso e interesante acerca de la fundación del Colegio Guadiana, desde las capellanías y beneficios que tenía la Compañía y otros asuntos que tienen que ver con las temporalidades en esa ciudad. Además, los autos de secuestro de las haciendas y bienes que pertenecían al propio Colegio, así como varios expedientes relacionados con el gobierno del Seminario y Colegio.

I. LOS JESUITAS EN LA PROVINCIA DE NUEVA VIZCAYA

El escenario natural

El reino de la Nueva Vizcaya llegó a abarcar el extenso territorio (mayor que el de la península ibérica) que comprende los estados actuales de Durango, Sinaloa, Sonora, Chihuahua y parte de Coahuila, con sede de los gobiernos civil y eclesiástico en la ciudad de Durango. Su dinámica histórica está marcada por procesos de expansión y contracción. El primer aspecto culminó a mediados del siglo XVII cuando la jurisdicción máxima había sido alcanzada como resultado de la fundación de pueblos y villas, el establecimiento de reales de minas, presidios y la reducción de grupos indígenas nómadas a la vida en misiones por obra de misioneros franciscanos y jesuitas. El segundo proceso se inició a principios del siglo XVIII, hacia 1733, con la separación de la provincia de Sinaloa y Sonora.

En la geografía física del "vastísimo reino de la Nueva Vizcaya" predominaban los contrastes. Esto se debía en gran medida a que la Sierra Madre Occidental dividía a la región, de sur a norte en otras dos grandes zonas: la de la Mesa Central del Norte y la del Pacífico sinaloense y Sonora. Asimismo, dentro de cada una de estas porciones territoriales existian constrastes de clima. Así por ejemplo, la Mesa Central cuenta con los otrora valles fértiles de Nombre de Dios, Guadiana, la laguna de Mayrán, San Bartolomé y otros, por los que cursan los ríos Tunal, Sauceda, Nazas, Aguanaval, Florido y Conchos; frente a estas tierras propicias para la agricultura, había los desiertos de la parte noreste de lo que hoy es Durango y el norte de Chihuahua y las tierras áridas de transición al pie de la Sierra Madre Occidental.

La Sierra Madre Occidental se compone de diversas cordilleras paralelas con elevadas montañas que sobrepasan en algunos casos los tres mil metros de altura, formando profundísimos cañones conocidos como la zona de las quebradas, que hacen de ella una región muy fragosa y de difícil comunicación. El declive de la Sierra hacia la parte occidental es muy abrupto, lo cual dificulta su paso a los valles de la meseta central, constituyendo así una barrera natural que aísla a las dos regiones paralelas de la sierra. Las únicas vías de acceso a las cadenas montañosas de oeste a este eran las rutas pluviales de los ríos que descendían desde lo alto, como el de Sonora, Yaquí, Mayo, el Fuerte, Tamazula, o el Mazatlán, que sin ser navegables se podía seguir su curso hasta penetrar a cierta altura de la sierra, más allá sin embargo no se encontraban ríos de importancia que pudieran servir de rutas de comunicación. Los exploradores españoles siguieron precisamente el cauce de los ríos en sus tentativas por alcanzar los valles centrales; más tarde, al fundarse Zacatecas, las rutas de exploración seguirían esta última dirección hacia el norte.

Aquellos mismos ríos bañaban con sus aguas los valles de El Fuerte, Mocorito, Culiacán, en Sinaloa, y los del Yaqui y Mayo, en Sonora, mismos que al igual que los de la meseta constituían en gran medida el escenario principal de la recolección, la caza y la pesca de las diversas etnias nativas que los merodeaban. En cambio muy otra era la vida en el inmenso desierto de Sonora y Arizona.

A excepción de Sinaloa y el sur de Sonora, donde el clima era más bien subtropical y llovía más, en el resto de la región noroeste predominaba el árido y desértico, con oscilaciones extremosas de templado a seco y caluroso a frío, con prolongadas sequías, escasas lluvias en verano y conforme se avanzaba más al norte

las nevadas en invierno se hacen más frecuentes. En la sierra, debido a la altitud y espesa vegetación, principalmente de coníferas, y a las precipitaciones que en ella caen, el clima variaba de templado húmedo a frío en las partes altas, aunque en las estribaciones que daban hacia el pacífico en las partes correspondientes a Sinaloa privaba el subtropical.

En términos generales, la vegetación de la Nueva Vizcaya se divide en dos grandes especies: las coníferas de la sierra y las cactáceas del desierto. En la medida en que se desciende a las planicies desérticas, los pinos, cedros, robles, encinos y otros árboles, van cediendo su lugar a arbustos secos como el mezquite, el huizache, y muchas otras plantas propias de las zonas áridas como las pertenecientes a las familias de las cactáceas. Por otro lado, la fauna de una buena parte de la región era mucho más rica que la vegetación, en especial en las porciones media y sur, donde vivían un buen número y variedad de gamos. En la sierra habitaban la cabra, el león americano, el puma y el jaguar, en las zonas más altas; el ciervo común, el de cola blanca y grandes parvadas de guajolotes en la parte media y el coyote, antílope y jabalí en las más bajas. Entre las especies menores se pueden contar la liebre, el conejo, ardillas, ratón canguro, codornices, palomas, patos y víboras de cascabel. En los ríos abundaban los peces, las tortugas, de distintas clases y tamaños, que lo mismo merodeaban en sus márgenes como en el desierto. La fauna acuática de las costas de Sinaloa y Sonora, por el contrario era con toda seguridad mucho más abundante. Estos eran los recursos que constituían la base de la economía de los nativos. No obstante, según los intereses económicos que privaban desde el siglo XVI, el recurso

natural más valioso del noroeste de Nueva España era el mineral. Esto fue lo que atrajo a los españoles hacia el norte.

Las etnias nativas y su cultura

A mediados del siglo XVI, en el momento del contacto hispano, los grupos étnicos de la Nueva Vizcaya estaban constituidos en su mayoría en sociedades nomádicas. Su economía estaba basada fundamentalmente en la caza, pesca, recolección y marginalmente la agricultura. La tecnología de sus prácticas económicas y la forma de sus viviendas eran unas más desarrolladas que otras. Sus residencias variaban desde las cavernas serranas de los tarahumaras, acaxees y xiximes, las casas de adobe de los laguneros, zacatecos, conchos, yaquis y ópatas, hasta las de madera de los tepehuanes.

De acuerdo con Orozco y Berra y Bancroft, en el siglo XVI la Nueva Vizcaya estaba ocupada por una serie de grupos indígenas lingüísticamente bien definidos. Entre los más importantes se encontraban los tepehuanes, acaxees, xiximes, tarahumaras, conchos y tobosos.[1] El primer grupo ocupaba el centro de la parte media de la provincia, en la Sierra Madre, del suroeste de Durango al real del Parral. Al oeste de los tepehuanes, extendiendo su territorio hasta cerca del Golfo de California y del norte hasta el río Sinaloa, en la región de Topia, habitaban los acaxees y los xiximes. Al noroeste de los tepehuanes, en una extensión aproximada de cien leguas, comprendidas entre el Real del Parral y el presidio de Janos, era el territorio de los

[1] Aquí me referiré únicamente a los grupos indígenas que redujeron a pueblos de misión los jesuitas en la parte nuclear de Nueva Vizcaya, a saber: acaxees, xiximes, tepehuanes y laguneros.

tarahumaras. En la parte noreste de Parral, en el valle del río Conchos, residían los conchos. Finalmente, al noreste de los tepehuanes y al este de los conchos se encontraban los tobosos y los indios coahuilas.[2] Los laguneros o irritilas ocupaban la región de la Laguna,[3] al oriente. Sin embargo, "No eran las únicas naciones que habitaban en el valle de Parras. Había además yritilos, miopacoas, meriras, hoeras y mayconeras; en la laguna vivían los pasgas, caviseras, varapalles, ahomances, yanabopos y deparabopos, de todos los cuales algunos de sus miembros se sumaron a la nueva población".[4]

Se ha dicho que en cuanto a la filiación racial y lingüística, las diversas etnias de la región sonorense y los tarahumaras y tepehuanes estaban emparentados entre sí, por el hecho que compartían algunos rasgos, por lo que se cree que pertenecían a la misma familia, a saber, la sonorense u ópatapima;[5] en tanto que guachichiles, laguneros y zacatecos pertenecían a la familia aztecoide; y acaxees, xiximes, conchos, tarahumaras, tobosos y otros de la mesa central, a la familia taracaita, todos correspondientes al grupo yuto-azteca.[6]

Investigaciones arqueológicas recientes han puesto de manifiesto que los antiguos habitantes, tanto del noroeste mexicano como de suroeste norteamericano, compartían formas culturales que, como la mayoría de las áreas más desarrolladas del Nuevo Mundo, vivían en villas y pueblos que contaban con varios cientos de

---

[2] Hackett, Vol. II, 1926, pp. 8-9.

[3] Bancroft, Vol. I, 1883, p. 611.

[4] Loc. Cit.

[5] Saravia, 1937, p. 25. Cfr. Hinton, 1972, p. 141.

[6] Gerhard. 1982. p. 164.

pobladores.[7] En la época prehispánica la costa sinaloense, hasta el río Sinaloa, sirvió de frontera a la civilización mesoamericana[8] y en algunos valles de la mesa central del norte se desarrollaron culturas agrícolas con residencia estable a finales de la época clásica, hacia el año 800, dejando testimonios de su presencia en el valle de Guadiana, Hervideros, El Zape y Paquimé. Se cree que sus moradores los abandonaron en el siglo XV[9] y que las causas de este despoblamiento pudieron haber sido los cambios climáticos,la guerra, la mala administración política u otros motivos.[10]

Por ello, al momento de las exploraciones y debido a los móviles de la conquista española, se propagó la idea de que en el norte incógnito abundaban ciudades ricas en oro, como Cíbola y Topia.[11] Al mismo tiempo imperó la noción de que los nativos contemporáneos de la expansión de los conquistadores vivían en forma simple y primitiva.[12] Esta idea ha perdurado por cierto durante buena parte de la historia norteña. Sin embargo, si somos cuidadosos con las crónicas y algunas notas españolas tempranas que podríamos considerar etnográficas, nos damos cuenta que las formas culturales que registraron resultan testimonio fiel de las altas culturas que los antecedieron y su forma de vida sedentaria.

---

[7] Reff, 1991, p. 7.

[8] Kirchhoff, 1967.

[9] Kelley, 1971, pp. 768-801. Gerhard, 1982, p. 161.

[10] Reff, 1991, p. 14.

[11] Obregón, 1924.

[12] Reff, 1991, p. 95.

En 1563, cuando Francisco de Ibarra penetró a Topia, pueblo principal de los acaxees, en pos de la conquista de un pueblo que suponían lleno de riquezas, uno de sus soldados se encontró en las proximidades muchas labores de maíz, frijol y calabaza y a "seis indios vestidos de la cintura para abajo de mantas de algodón", así como "fueron divisando las casas y un hermoso fuerte y otra casa de tres cuartos y muralla de piedra y el cerco del altar de una lanza pequeña de albarrada".[13] Encontraron asimismo que poseían un granero de maíz y que había entre ellos un indio principal, ***sayain***, que los gobernaba.[14] Además se dieron cuenta que tenían por costumbre comer carne humana, que hacían expediciones guerreras de cacería y de las armas que usaban: arcos, flechas de palo de brasil, puntas de obsidiana y pedernal, hachas de piedra, así como del uso de un tambor, parecido al ***teponaxtle***, con que amenizaban sus fiestas.

De esos elementos culturales y de muchos otros más de los acaxees, dio testimonio el padre Hernando Santarén en la etnografía que levantó en 1604.[15] En esta relación Santarén hace un registro sistemático de la cultura de esta etnia, entre lo más destacado de la cultura material estaban las viviendas, construidas de "terrado muy bien techadas, con una puerta pequeña aun no de una vara en alto". Su religión era muy compleja. Poseían deidades protectoras de la vida, contra las enfermedades y las sementeras, este bajo la forma de conejo o venado. También los tenían en representación humana, como su Dios principal, ***Neyúncame***, "el de la misma deidad

---

[13] Obregón, 1924, p. 58.

[14] Ibid, p. 63.

[15] Cfr. Rodríguez, 1993, pp. 150-173.

que llamaban ***Nejahimiviacama***, el que hizo el primer hombre y dio el maíz y frijoles para sembrar".[16]

Para los rituales del culto habían construido espacios sagrados especiales: "tenían estos ídolos unos altares muy fijos, hechos de figura circular, comenzando con un círculo muy pequeño de compás de dos palmos, y sube una vara en alto, hecho de piedras llanas con barro, y luego otro mayor que cerca aquel de la misma altura, y luego otro y otro hasta que viene a hacer un compás de dos varas".[17] Del cuidado religioso, de la cura de almas y de enfermedades se hacían cargo los hechiceros, quienes asociaban a algunas ceremonias el uso del peyote. Era el caso del juego de pelota, elemento cultural asociado con las altas culturas mesoamericanas, que era practicado por los acaxees en forma muy compleja y desarrollada.[18] "Lo primero que en sus poblaciones hacen es el ***batéi***, que es una plazuela muy llana y con unas paredes a los dos lados, de una vasa en alto, a modo de poyo, el cual sirve para jugar a la pelota, la cual es de *ule* como ajonje de Castilla, que pesa dos o tres libras, porque es tan grande como la cabeza y hácese de la leche que distilan unos árboles".[19]

Llama la atención el cuidado que tenían en la elaboración de las prendas de vestir de algodón y de pita, fibra de maguey, que teñían de azul usando el añil, que abundaba en la región, así como el uso de joyas y atuendos. "Las cabelleras criaban, y guardaban con gran estimación, trenzadas con fajas, como también las mujeres:

---

[16] ARSI-Mexicana, 14, Anua de 1606, f. 61.

[17] Ibid, p. 161.

[18] Véase también Pérez de Ribas, 1992, pp. 473-476.

[19] González, 1993, p. 168.

estas, y aun más los varones se adornaban con grandes sartas de caracolillos blancos, estimados entre ellos, que buscaban, o compraban de otras gentes marítimas. También traían semejantes dijes en los brazos, orejas, y ternilla de la naríz, que para esto agujereaban desde niños, para colgarlos della".[20]

Pero el hecho cultural más sobresaliente de estos indígenas era la antropofagia que practicaban, asociada estrechamente a la guerra. Para este efecto solían organizar expediciones guerreras para capturar sus víctimas y comérselas en una ceremonia en la que participaban todos los miembros de la sociedad. Para ello se vestían con elegantes tilmas y se pintaban el cuerpo. Los cautivos eran considerados trofeos de guerra y los guerreros que los hubiesen capturado eran distinguidos iniciando el festín de la comida y colocándose unos huesos pequeños de sus víctimas en el labio inferior en una ceremonia que duraba toda la noche acompañada de música y danza.[21]

El gusto por la carne humana de este grupo lo compartían con sus vecinos del sur, los xiximes. "La más brava, inhumana y rebelde de cuantas poblaban el grueso de esta sierra (...) habitaba esta nación en el corazón de esta sierra; y estaban fortalecidos y guardados en los montes más inaccesibles de toda ella, con que venían a ser inexpugnables, así por su altura como por la profundidad de sus quebradas, para poderlos tratar y amanzar".[22] Estas formas de vida eran también muy parecidas a las de los acaxees, quienes solían vivir en rancherías y pueblos asentados en pequeños

[20] Pérez de Ribas, 1992, p. 472.

[21] Ibid, p. 473. Rodríguez, pp. 154-157.

[22] Pérez de Ribas, 1992, p. 531.

valles, pero sobre todo en las cuevas de los picachos de difícil acceso, donde construían sus casas pequeñas, unas de piedra y barro, otras de palos, con su techo de paja.[23] Esto mismo lo hemos podido constatar en la región que habitaban los xiximes, en particular en los cañones de los ríos Los Remedios y Piaxtla.[24]

Se trataba de verdaderos conjuntos habitacionales donde residían grupos de familias emparentadas entre sí, real o simbólicamente. En opinión de Ralph Beals la unidad parental de estos grupos étnicos era el clan, con filiación patrilineal, que constituía la base de su organización social.[25] La antropofagia, el lado "bárbaro" de estas tribus, estaba estrechamente relacionado con la guerra y, al mismo tiempo, una importante relación con su estructura social y religiosa. Por esto, cuando los hombres iban a la guerra se ataviaban con ropas especiales y joyas. Los captores de las víctimas eran distinguidas por su valor y era un signo importante de prestigio social.[26] Al parecer se trataba de un canibalismo ritual, no habitual, muy parecido a la guerra florida que practicaban los aztecas.

En términos generales compartían los mismos elementos de cultura material y religiosa con los acaxees, con ligeras diferencias. Quizás una de las peculiaridades más relevantes sea el desarrollo de las formas de gobierno entre los xiximes. Esta residía en un jefe o cacique, *Bayiyo* en su lengua, quien tenía "por gala siete huesos

---

[23] Reff, 1991, p. 91. Pérez de Ribas, 1992, p. 471.

[24] Información de la Expedición Arqueológica del Centro INAH Durango. A estos elementos se ha dado en llamar "Cultura Pueblo" del suroeste de Estados Unidos. Cfr. ***National Geographic***, 1982.

[25] Beals, 1933, p. 19. Reff, 1991, p. 93.

[26] Beals, 1933, pp. 16-18.

enclavados en la barba".[27] Estos jefes vivían en un pueblo principal, como en la quebrada de Guarisamey, que tenía bajo su poder otros ocho, compuesto cada uno de ellos de cuatro o cinco rancherías, integrados a su vez de seis a siete familias.[28] Lo que significa que poseían una organización política bien definida.

A la llegada de los españoles, los pueblos principales de los xiximes eran Xocotilma, Guarisame, Humase, Yamoriba, Otáez y Guapijuxe.[29] En este último lugar residían un "Reyezuelo, a quien los indios tenían por Dios y como tal lo reverenciaban", que controlaba diecisiete rancherías.[30] Con esos atributos divinos que les conferían los miembros de esa tribu a sus gobernantes queda claro que la autoridad residía en los ancianos y los hechiceros.[31]

Como grupo étnico, los xiximes reconocían a dos subgrupos, los hinas y los humis. Se desconocen las razones de esta subdivisión tribal. Quizás era el carácter guerrero tan acentuado que poseían lo que los diferenciaba de los xiximes, o los sitios donde habitaban, ambos al parecer en lo alto de la sierra, como lo sugiere Pérez de Ribas, al oriente del río Piaxtla. Según él, el nombre de los segundos "hace alusión a los riscos empinados y peñas tajadas, en que estos habitan".[32]

---

[27] González, 1993, p. 146.

[28] Beals, 1933, p. 34.

[29] González, 1993, p. 145.

[30] Pérez de Ribas, 1992, pp. 537-538.

[31] Ibid, p. 540.

[32] Ibid, p. 550 y 562-563.

Los hinas poseían dos pueblos principales, al igual que la estructura política de los asentamientos xiximes, que eran Guaimino, Iztlán y Queibos. Los humis por su parte, además de vestir tilmas de varios colores, usaban "penachos de hoja de plata", lo que demuestra el trabajo que hacían de los metales preciosos, eran considerados grandes agricultores. Cultivaban frijol, chile, calabaza, chía y "otras semillas de esta clase".[33]

Quebrada abajo de Guarisamé vivían los humis en las rancherías de Toministame, Queibos, Yazaboytia, Acus, Yamocoa, Tomisituá, Zipampytia y Mosas.

> ...Nación distinta de los xiximes aunque tienen una misma lengua. Es gente política, obedecen todos a un gobernador, que en cada pueblo tienen sus particulares caciques. Son grandes labradores y lo que más me admiró fue ver sus sementeras que hacían en las lomas de más pique donde se da tan fértil el maíz que nos admiró la grandeza y colmo delas mazorcas. Siembran también frijoles, chile, calabaza, chias y otras semillas. A este modo tienen muchos cañaberales y cañas dulces, zapotes, guayabas y otras frutas de tierra caliente porque lo es mucho la profundidad de la quebrada...[34]

No andaban desnudos, por el contrario, vestían ricos atuendos, la cabeza adornada con plumas de papagayo o guacamaya, con algunos penachos de hoja de plata. De armas usaban varillas de brasil, lanzuelas de lo mismo, pero además habían adoptado las hachuelas de fierro desplazando las macanas. Era gente de buen entendimiento, vivían en casas de adobes distribuidos en rancherías de cinco o seis

---

[33] Beals, 1933, pp. 33-34.

[34] AGN, Historia, Vol. 19, Carta del p. Alonso de Valencia al provincial Nicolás de Arnaya, Guatimapé, 9 de mayo de 1618, fs. 84-84v.

familias, alrededor de una plazuela. Estaban en constantes guerras con sus parientes xiximes, tepehuanes e hinas.

Todo parece indicar, por otra parte, que los tepehuanes era un grupo que, pese a la extensión que ocupaban, la actividad económica principal a la que se dedicaban era la caza y la recolección, no tenían residencia fija ni formas de organización socio-políticas complejas. Excepto quizás los dos únicos pueblos que se mencionan en las crónicas españolas tempranas. Uno de ellos fue el que descubrió Francisco de Ibarra cien leguas al norte del mineral de Avino, cuyo nombre desconocemos, "que es el mejor que se ha visto en toda Nueva España, habitado por gran número de jente, con mucho alimento, con labores de cultivo y regadío de sus campos",[35] muy probablemente en las riberas del río Nazas.

Es posible que Ibarra exagerara la magnitud de su hallazgo, pero él le vio un gran potencial como granero de los centros mineros recién establecidos de San Lucas y Avino. El otro asentamiento permanente de tepehuanes agricultores fue el de Papasquiaro, a orillas del río del mismo nombre.[36] Dos pueblos con estas características nos indican que estos indígenas practicaban solo marginalmente la agricultura. Aunque la construcción de sus viviendas, que eran de madera y de piedra y barro en pequeñas rancherías "cerca de aguajes, arroyos y ríos",[37] nos muestran que conocían otras formas de vida, posiblemente urbana.

---

[35] Mecham, 1992, pp. 114-115.

[36] A.G.N. Historia, Vol. 19, Exp. 3.

[37] Pérez de Ribas, 1992, p. 574.

No es fácil atribuirles los sitios arqueológicos de La Ferrería, Hervideros, El Zape y la cultura Loma San Gabriel a este grupo como antiguos lugares de residencia y cultura, puesto que la arqueología no ha aclarado nada a este respecto, pero lo que sí queda claro es que a la llegada de los españoles eran los pobladores de la región donde se encuentran dichas ruinas. De haber sido los antiguos moradores de esos centros urbanos, querría decir que habían sido civilizados.[38]

En el momento hispánico, la mayoría de ellos habitaban en la sierra. De ahí su nombre nahuatlizado, tepehuanes, ***tepetl***, monte.[39] Gentilicio acuñado probablemente por los indios mexicanos que llevaron los españoles a trabajar a las minas y estancias, para diferenciarse de los indios nativos, puesto que la tradición oral de los propios tepehuanes demuestra que se reconocen a sí mismos como ***O'dam***, "el pueblo dueño de estos lugares".[40] Lo de tepehuanes les viene de fuera. No lo rechazan porque históricamente se les ha llamado así y oficialmente así los han registrado desde la época colonial.

Eran ante todo guerreros, temidos por las etnias vecinas por las incursiones que solían hacer a sus rancherías a robarles sus doncellas.[41] Las armas y la vestimenta eran iguales a las de los otros grupos indígenas serranos. La adopción del caballo los hizo hábiles jinetes, que les permitió luego combatir a los españoles.

---

[38] Reff, 1991, p. 89.

[39] Pérez de Ribas, 1992, p. 573.

[40] Lumholtz, 1946, p. 414. Cfr. Sánchez, 1980, pp. 25-26.

[41] Pérez de Ribas, 1992, p. 502 y 574.

Por último, de los indios laguneros o irritilas dicen muy poco las crónicas. De sus rasgos físicos se dice que eran altos, no mal agestados. De buen trato, bondadosos y fieles. Los hombres andaban desnudos, pero las mujeres se cubrían con pieles de animales y gustaban de adornarse con collares de caracoles y conchas. Los varones, como cazadores solían poner especial esmero en la fabricación de sus arcos que hacían más largos que los de otras naciones, como en la fineza de las puntas de flecha para la pesca.

Su economía era la pesca, que practicaban en las riberas de los ríos Nazas y Aguanaval y Laguna Grande. "A la entrada del pueblo salieron todos, divididos los hombres de las mujeres, y algunos principales me ofrecieron sus dones de pescado, melones y sandías", recordará el padre Gerónimo Ramírez a su entrada a Cuencamé en 1594.[42] La caza, sobre todo del pato, y del venado, revestía especial importancia. El primero por el ingenio con que lo hacían, esto es, se colocaban en la cabeza un casco de calabaza, se sumergían al agua, una vez entre los patos los iban atrapando de las patas y los ahogaban. Del venado guardaban los cuernos, porque ello representaba que podían cazar muchos más, pero también para ser usados en sus danzas rituales o mitotes, que practicaban con el fin de ahuyentar las enfermedades. La recolección de plantas ocupaba también un lugar importante, recogían las raíces de un género de espadañas que se criaban en la Laguna, parecida a la Anea española, de la cual obtenían roscas y panes que podían durar varios días sin endurecerse.

Una costumbre, al parecer muy extendida, era que al dar a luz la mujer, el marido, quizás hayan sido monógamos, se abstenía de comer carne de venado y

---

[42] ABZ, 1959, p. 336.

pescado durante siete días, porque creían que si lo hacían, los animales de caza y los peces los contaminaría y esto hacía que se retiraran a los montes y profundidades de los ríos y lagunas.[43] Al parecer eran nómadas.

Este es el mundo cultural de las etnias nativas de Nueva Vizcaya que los jesuitas encontraron a su llegada, no del todo inalterado por la presencia de los españoles que los antecedieron y cuya presencia fue en sí misma un factor de influencia y cambio aculturativo, por las relaciones de dominación directa, en algunos casos, indirecta en otros, con los indígenas. Los jesuitas irían a ejecutar el plan deliberado para a integrarlos a la religión y el mundo españoles.

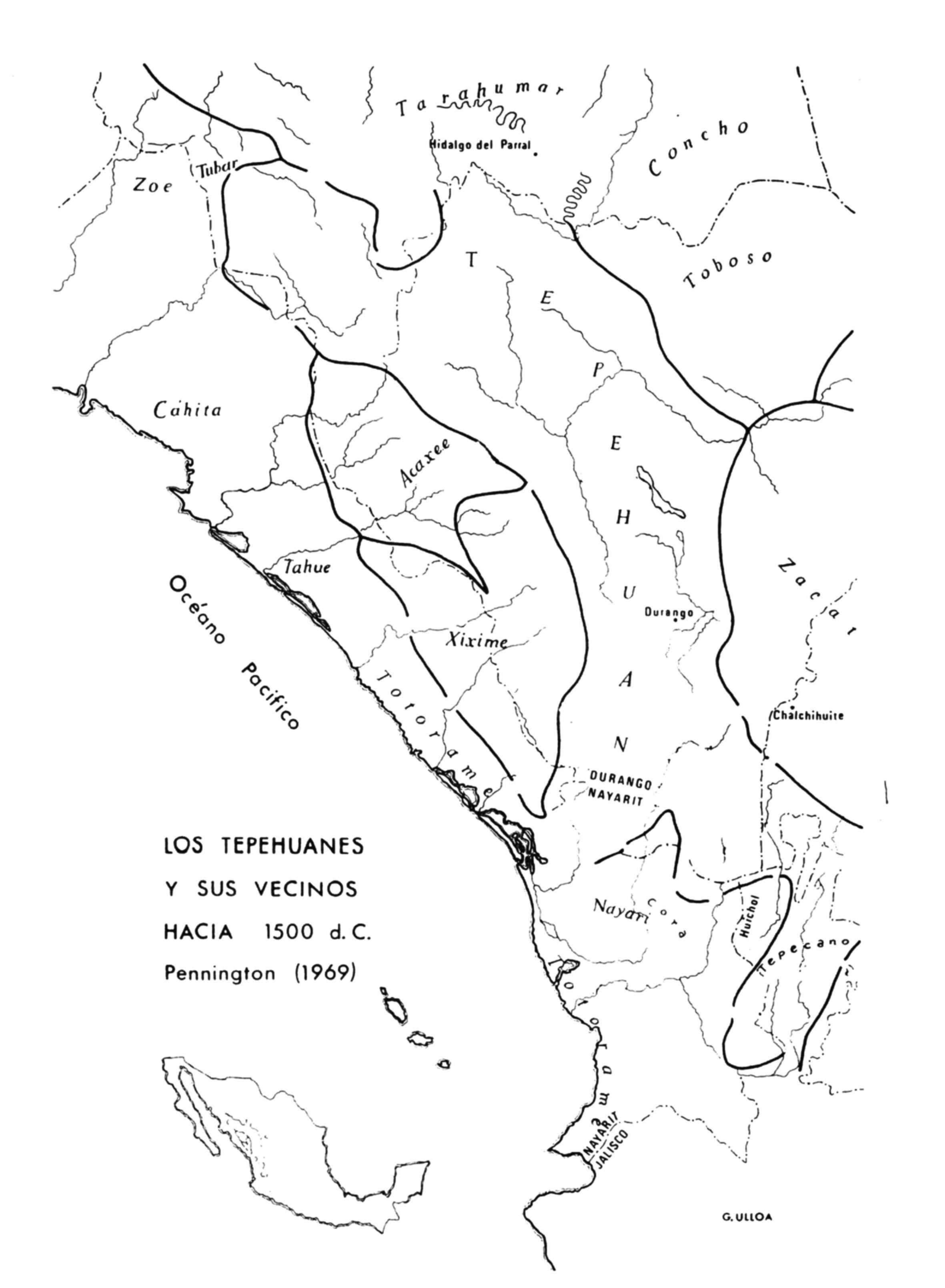
El trabajo de los jesuitas consistiría en, para el caso de etnias serranas, volverlos a las formas de vida sedentaria de sus antepasados, y con los laguneros en transformar totalmente sus costumbres, economía y la formación de una estructura social que no habían conocido. En ambas circunstancias implicó desde luego la aculturación hispánica, en lo religioso, económico, social y de las estructuras de poder.

El surgimiento de la provincia

La formación de la Nueva Vizcaya fue resultado de las exploraciones de hombres del reino de Nueva Galicia, de donde se organizaron la mayor parte de las expediciones de descubrimiento hacia el norte. Salieron en búsqueda de las siete ciudades de Cíbola, la Gran Quivira, la tierra de las Amazonas y otras fantasías que constituyeron los misterios del norte. Aunque no descubrieron las tierras ni las

---

[43] Pérez de Ribas, 1992, pp. 671-677.


Tarahumar
Hidalgo del Parral
Concho
Zoe
Tubar
Toboso
TEPEHUAN
Cahita
Acaxee
Durango
Zacat
Tahue
Océano Pacifico
Xixime
Totorame
Chalchihuite
DURANGO
NAYARIT
Nayarit
Cora
Huichol
Tepecano
NAYARIT
JALISCO
LOS TEPEHUANES
Y SUS VECINOS
HACIA 1500 d. C.
Pennington (1969)
G. ULLOA

civilizaciones fabulosas que ansiaban, sí encontraron muchas vetas minerales, cuya riqueza resultó inmensamente mayor que los tesoros acumulados por los mexicanos.

El propio Nuño Beltrán de Guzmán, conquistador y fundador del reino de Nueva Galicia, organizó la primera expedición hacia el noroeste, por las costas de Sinaloa, con fines deliberadamente expansionistas. Por ello, para afianzar las tierras recién descubiertas, en 1531 fundó la villa de San Miguel de Culiacán, que se transformó desde ese momento en el punto de partida de las expediciones posteriores a Cíbola. Ese mismo año, Cristóbal de Oñate y José de Angulo penetraron a la Sierra Madre Occidental y en el último intento por atravesarla llegaron hasta el valle que más tarde llamarían Guadiana los vascos.

El segundo explorador que llegó a la región de Durango fue Ginés Vázquez de Mercado en 1552. Rico minero que había hecho su fortuna con la explotación indígena en minas de Nayarit, había conocido esa región hasta Guazamota y se había beneficiado de la extracción de metales en las inmediaciones de Teúl. Sabía también, por voz de los indígenas, que en cierto lugar de tierra adentro existía una montaña de plata sólida, por lo cual, movido por su ambición se empeñó en ser el primero en descubrirla para hacerla toda suya. Para ello contó con la anuencia de la Audiencia de Guadalajara. Sin explorar lugares como Sombrerete, San Martín, Chalchihuites o Santiago, al norte de Zacatecas, donde había grandes vetas de minerales, Mercado se siguió de largo hasta el valle de Guadiana, donde encontró el codiciado cerro que resultó ser de hierro y no de plata. Decepcionado, regresó con rumbo a la capital de Nueva Galicia acompañado del infortunio, pues por el camino fue herido de gravedad por unos indios. Murió a la altura de Teúl ese mismo año.

En 1554 el virrey Luis de Velasco retomó el proyecto de las exploraciones del norte. Al frente de la expedición nombró al joven Francisco de Ibarra, quien era yerno de Velasco. El propósito específico era: "explorar los territorios que Coronado había incursionado someramente, localizar lugares para fundar pueblos y buscar minas".[44]

Desde esa ocasión Francisco de Ibarra se vio atraído por el inmenso valle que él y sus hombres llamarían de Guadiana y fundarían en 1563 la villa de Durango.[45] Después de la lucha con los nativos, permaneció en él durante algún tiempo e hizo que se explorara antes de regresar.

Hacia 1556, el fraile Jerónimo de Mendoza, sobrino del virrey Antonio de Mendoza estableció la primera misión franciscana en el norte, en el valle de Poanas. Con el propósito de reforzar su labor, dirigió solicitud al provincial fray Francisco de Bustamante, para que le enviara algunos frailes a auxiliarlo. El resultado de la petición fue el envío de tres misioneros: Pedro de Espinareda, uno de los "doce" que vinieron con fray Martín de Valencia a Nueva España en 1524; Diego de la Cadena, Jacinto de San Francisco, soldado compañero de Cortés y como fraile, mejor conocido por fray Cintos; y el donado Lucas, indio tarasco recién convertido.[46]

El virrey Luis de Velasco otorgó permiso a los frailes recién llegados para entrar a territorio más allá de San Martín, en Zacatecas, a convertir a los nativos y fundar una villa. Pero enterado de esta última facultad, Ibarra, que se encontraba en dicho lugar

[44] En Mecham, 1992, p. 87.

[45] Lo primero debido quizás al río principal que lo atraviesa, el río Tunal, por evocación al río Guadiana de la parte meridional de España y lo segundo porque Ibarra era originario de la villa Ibar y tenía parentela en la ciudad de Durango, en el país Vasco. De aquí también el nombre de la provincia de Nueva Vizcaya. Por ser vascos sus formadores. Cfr. Mecham, 1982, pp. 24-27.

[46] Bancroft, Vol. I, 1884, pp. 101-106.

en el momento del arribo de los franciscanos, insistió en acompañarlos en la incursión con el fin de protegerlos del ataque de los indios, a quienes él consideraba como muy crueles. Así fue como fundaron Nombre de Dios en 1558, construyeron templo y convento, desde donde emprendieron después las fundaciones de Atotonilco, San Francisco del Mezquital, Analco, Cuencamé, San Juan del Río y Topia,[47] continuando luego sus trabajos con los indios de la planicie norteña hasta llegar a Nuevo México.[48]

La expansión de las misiones franciscanas en el proceso de la formación de la Nueva Vizcaya, con la fundación de pueblos por la vía de la trasplantación de indios cristianizados llevados del centro de México para que sirvieran de ejemplo a las tribus nómadas y atraerlos a la vida en "policía", parece haber estado firmemente apoyada tanto por el virrey como por Francisco de Ibarra, puesto que correspondía a las exigencias de poblamiento previas al otorgamiento del título de gobernador. Por eso él mismo había mandado fundar pueblo en Avino por 1558. Durante esta etapa, los franciscanos llevaron a la región a indios mexicanos y tarascos, principalmente[49].

---

[47] Reff, 1991, p. 200.

[48] Véase a este respecto el trabajo de Griffen, William B. acerca de las misiones franciscanas de la región del río Conchos, ***Indian Assimilation in the Franciscan Area of Nueva Vizcaya***, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 1979.

[49] Se ha insistido en la creencia de que también fueron llevadas colonias de tlaxcaltecas a esta parte de Nueva Vizcaya, debido a una solicitud formulada por las autoridades de Durango al rey en 1579 para que permitiera llevar cerca de mil indígenas de la ciudad de Tlaxcala (Mecham, 1992, p. 297). Pero la documentación histórica que hemos investigado no nos indica que esta solicitud haya sido atendida. Por el contrario, Pérez de Ribas que recorrió y conoció bien esa área desmentía esta idea de la presencia de tlaxcaltecas en Nueva Vizcaya a mediados del siglo XVII, al refutar la afirmación del biógrafo de fray Sebastián Montaño, dominico martirizado por los tepehuanes en 1616, en el sentido de que había sido la presencia de los tlaxcaltecas la causa del alzamiento por haber llegado a alterar sus costumbres y formas de vida. "Todo esto es ajeno de lo que saben todos los de la Nueva España, y mucho más los que habitan la Nueva Vizcaya", aseveraba contundente. Pérez de Ribas, 1992, p. 629.

En 1562 el virrey Luis de Velasco designó a Francisco de Ibarra como capitán y gobernador de las tierras recién descubiertas y territorios por descubrir. Le ordenó que observara estrictamente las instrucciones de descubrimientos y colonización.[50]

Ibarra partió de San Martín a principios de 1563, decidido a ocupar su indeterminada jurisdicción. En primer lugar reclamó poder sobre el recién fundado pueblo de Nombre de Dios que Nueva Galicia había hecho suyo desde el principio. No obstante, sin haberse resuelto la disputa a favor de ninguna de las partes, el litigio quedó abierto hasta que Nueva España se la adjudicó. Ibarra continuó su avance en dirección a Avino, de donde pretendía ir a descubrir y conquistar Copala, Nuevo México, pero la noticia de la existencia de una nación que, por lo que les habían dicho era tan civilizada y rica como la de los mexicanos, lo disuadió de ese propósito. Se trataba de Topia, a donde llegaron después de pasar por grandes penalidades al cruzar la "sierra de mucha más aspereza y que parecía dar consejo que no pasasen de allí la cual esta cercada de espantables riscos, peñas y terribles quebradas".[51] Encontraron una pequeña población que habitaban en el fondo de las cañadas y que cultivaba maíz, frijol y calabaza. Pero tal vez por no haber hallado la riqueza esperada, Ibarra y el maese de campo, Rodrigo del Río y Loza, les hicieron la guerra, de la cual dice Baltazar de Obregón salieron triunfantes frente a aquellos flecheros y lanza dardos.

Después de esta infructuosa expedición, el gobernador Francisco de Ibarra decidió establecer la capital de su reino. Para este fin escogió un sitio del valle del

---

[50] Mecham. 1992, pp. 141-145.

[51] Obregón, Op. cit. pp. 55-56.

Guadiana protegido al norte por el cerro de Mercado y en la parte sur por la misión de San Juan Bautista de Analco, fundada por fray Diego de la Cadena poco tiempo antes.

A Francisco de Ibarra le entró la pasión por explorar y muy pocas ocasiones residió en la sede de su gobernación, más bien se valió de tenientes de gobernador. Se dedicó a recorrer las mismas rutas por donde habían andado Nuño de Guzmán, Coronado, fray Marcos de Niza, como tantos otros, con el fin de agrandar la jurisdicción de la Nueva Vizcaya.[52]

La fundación de Durango cerró la primera fase de las exploraciones, establecimiento de pueblos y misiones, que sentaron las bases de la formación de la Nueva Vizcaya como provincia separada de la jurisdicción de Nueva Galicia. La segunda podemos decir que fue la de consolidación y expansión, apoyada en nuevas exploraciones de reconocimiento por la región de Sinaloa y Sonora y el descubrimiento y establecimiento de poblaciones en los valles de Nombre de Dios, Cacaria, Guatimape y San Juan del Río y en los minerales de Avino, San Lucas, Guanaceví, Indé y Santa Bárbara, que bien podemos fijar para finales del siglo XVI como frontera norte, puesto que el resto del septentrión novohispano apenas empezaba a ser conocido para ese entonces.

Los nuevos pobladores

Seguramente la obra de mayor trascendencia realizada por Francisco de Ibarra fue la colonización española en Nueva Vizcaya, que sentó las bases para la formación de la nueva sociedad que se desarrollaría en la frontera septentrional de Nueva

[52] Porras Muñoz, 1980b, p. 14.

España. Este proceso dio inicio teniendo como eje fundamental el trabajo de las minas.

El descubrimiento de las minas de Fresnillo, Sombrerete, San Martín, Ranchos, Chalchihuites, Santiago y Avino, hacia 1554, atribuido a Ibarra,[53] atrajeron rápidamente a muchos españoles que residían en Zacatecas. Este fenómeno coincidió con la fundación de Avino. Con este propósito, "Juan García, Gaspar de Meza, Martín de Rentería y otros soldados fueron enviados a Avino para iniciar una localidad española y para trabajar las minas".[54] Era esta la primera erección de un asentamiento colonizador en tierras que no pertenecían a Nueva Galicia. Le siguieron San Lucas, tal vez en 1554-56, Guanaceví e Indé, hacia 1563, Santa Bárbara en 1564 y Coneto en 1573.[55] Vendrían después los minerales de Topia y San Andrés en la región de las cañadas.

Paralelamente se fueron estableciendo los centros productores de abasto de las minas, las estancias agrícolas y ganaderas, creando desde el principio un "complejo interdependiente", entre ambas actividades económicas con la minería.[56] Para el desarrollo de esta actividad, Ibarra dotó de terrenos a los nuevos amos por medio del otorgamiento de títulos de mercedes de tierra.[57] Eligieron desde luego los valles más fértiles e irrigados por ríos. En Nombre de Dios se establecieron dos poderosos

[53] Mecham, 1992, p. 101.

[54] Ibid, pp. 122-123.

[55] Alatriste, 1983, p. 18. Mecham, 1992, p. 296.

[56] Alatriste, 1983, p. 21.

[57] Swan, 1982, p. 27.

ganaderos, Francisco del Río y Loza y Diego de Ibarra, quienes poseían cantidades fabulosas de ganado vacuno;[58] en Durango, hacia 1577, que contaba en ese momento 300 habitantes, tenía a su alrededor una población mayor que se dedicaba a las actividades del campo "había cerca de treinta granjas en su periferia que tiene una producción anual de cinco mil fanegas de trigo y maíz y el ganado tanto mayor como menor se criaba muy bien debido a la pastura".[59]

Siguiendo la línea de los centros mineros hacia el norte, en los valles de Cacaria, Guatimapé y San Juan del Río, se establecieron varios ranchos de españoles, donde éstos habían asentado pueblos de indios, mexicanos y tarascos, que les servían como trabajadores. Por ejemplo: "En el Camino a Durango a cuarenta kilómetros de esa villa estaba la población indígena de Cacaria, que tenía cerca de doscientos indígenas ya cristianizados. A poca distancia de Cacaria se encontraba otro pueblo indígena [de tepehuanes], La Sauceda, con cerca de mil habitantes. Ambos pueblos se encontraban rodeados por campos cultivados de trigo y maíz".[60] Esta relación españoles-pueblos indígenas se dio como una necesidad simbiótica para el trabajo en las minas y en la estancias agrícola-ganaderas. Por lo cual se produjo una relación interdependiente entre minería, agricultura y asentamientos, como patrón de colonización en el norte.[61]

---

[58] Chevalier, 1976, pp. 197-198.

[59] Mecham, 1992, pp. 295-296.

[60] Ibid, pp. 297-298.

[61] Swan, 1982, pp. 28-29.

El fomento de estas actividades productivas tanto como la colonización, fueron sistemáticamente auspiciadas por Francisco de Ibarra. En 1563, al fundar la villa de Durango, distribuyó entre los soldados pobladores "mucha cantidad de vacas y carneros y cabras y maíz y harina y pólvora".[62] Consciente de la necesidad de dotar a los nuevos pobladores de animales y cereales, que él mismo introdujo, se preocupó también por administrarles los operarios necesarios para el cuidado de sus estancias, puesto que no era fácil recurrir a los indígenas de la región. Por ello, en 1579 las autoridades de Durango solicitaron al rey, con la venia del gobernador, "que se les permitiera llevar cerca de mil indígenas tlaxcaltecas y otros indígenas civilizados", para reforzar los trabajos en las minas de Santa Bárbara.[63] Mientras tanto, Ibarra había otorgado en encomiendas algunos indios a españoles dueños de estancias agrícolas.[64] Probablemente se trataba de miembros de las etnias mesoamericanas que los acompañaban, pues todo parece indicar que la sujeción de las naciones de la región al trabajo no fue fácil ni inmediata.[65] Se desarrolló más bien a la par de la labor misional.

La ocupación de las tierras fértiles, la fundación de centros mineros y estancias agrícola-ganaderas, pero ante todo la presencia de los nuevos pobladores ejercieron desde su establecimiento una influencia importante entre los indios nativos, pese a que los contactos no fueron directos en un principios en la mayoría de los casos. Pero sí

---

[62] Chevalier, 1976, p. 195.

[63] El propio Mecham, 1992, pp. 296-297, advierte que "esta política fue adoptada posteriormente y muchas colonias de tlaxcaltecas se fundaron en la frontera norte". Lo que significa que al menos no se cumplió en ese momento. Sin embargo, en nuestro caso seguimos sosteniendo la misma opinión expresada en la nota 48.

[64] Gallegos, s/f, p. 129.

[65] Trataremos esta cuestión más adelante.

fueron un factor muy importante en la aculturación de los nativos, tanto en el cambio de sus costumbres, como la adopción del vestido entre los indios zacatecos y laguneros[66] y la práctica del comercio y la adopción de nombres hispanos entre los acaxees y xiximes en las minas de Topia y San Andrés,[67] como en los principios de la evangelización de los tepehuanes en La Sauceda. En esto último tenía mucho que ver la presencia de los franciscanos.

A la llegada de los jesuitas a Nueva Vizcaya la presencia de españoles e indios cristianizados, el establecimiento de centros mineros y estancias, conformaban un mundo al margen de los grupos indígenas nativos. Faltaba un proyecto de incorporación a esa sociedad que se estaba estructurando en forma paralela al universo indígena nativo.

Por todo ello, en la fase de consolidación y expansión de la Nueva Vizcaya, que inicia con el siglo XVII, los miembros de la Compañía de Jesús desempeñaron un papel de primera importancia a partir del establecimiento de las misiones permanentes, pues éstas se convirtieron rápidamente en importantes centros de población de indios nativos que se articularon al sistema colonial emergente en la provincia. Los misioneros, al tener un propósito distinto pero articulado y funcional al de los colonizadores mineros y hacendados blancos, se ocuparon de los indígenas asentándolos en aquellas tierras que no interesaron a los conquistadores, por ser improductivas la mayoría o por estar enclavadas en la sierra. Con ello erigieron otras que facilitaran el desarrollo productivo de los reales de minas y ranchos españoles. No

---

[66] Reff, 1991, p. 128.

[67] González, 1993, p. 179.

hay que olvidar en este sentido que las minas más importantes habían sido descubiertas en territorio de los tepehuanes.

Ese es el mundo que los jesuitas encontraron a su llegada. En este contexto se inscribe la obra misional, aculturativa y articuladora de los indios nativos a la sociedad española.

La llegada de los jesuitas

La compañía de Jesús vino a la Nueva España a petición de sus moradores, quienes sabedores de los logros iniciales de la orden de educadores en el Viejo Mundo, solicitaron desde muy temprano su presencia en este reino. Algunos habitantes distinguidos, como el obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, emprendieron gestiones con ese fin desde 1547; Martín Cortés, hijo del conquistador, pretendía abrir un colegio en la capital novohispana en 1561 con maestros jesuitas; en 1570 la Audiencia de México, junto con varios particulares distinguidos, elevaron una solicitud al rey Felipe II, por mediación del virrey Martín Enríquez, en la que señalaban que a pesar de los innegables esfuerzos del clero secular y regular por evangelizar a los naturales se hacía sentir la falta de más operarios que auxiliaran en esa labor, pero sobre todo deseaban que viniera la Compañía para que se hiciera cargo de la educación de la juventud.[68]

Tal vez por las fechas en que se dieron las diferentes peticiones para que los jesuitas vinieran a Nueva España podemos suponer que de alguna manera los promotores manifestaban un sentir, extendido o selecto, de la sociedad novohispana, de que la obra educativa y evangelizadora de las órdenes regulares y

[68] Para los puntos que aquí se abordan véase: ***Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España***. Prólogo y selección por Francisco González de Cossío. México, UNAM, 1979; Churruca Peláez, Agustín, S.J. ***Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España***, 1572-1580. México, Porrúa, 1980; Alegre, Francisco Javier, ***Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España***, 2 tomos. Edición de J. Jijón y Caamaño. México, 1940; Gonzalbo Aizpuru, Pilar, ***Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana***. México, El Colegio de México, 1990; Sánchez Baquero, Juan, S.J., ***Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España***, 1561-1580. México, Editorial Patria, 1945; Decorme, Gerard, S.J.., ***La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial***, 1572-1767. Tomo I. *Fundaciones y obras.* México, Antigua Librería Robredo, 1941, y especialmente Alegre, Francisco Javier, ***Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España***. Edición de E. Burrus y F. Zubillaga, 6 Vols. Roma, Institutum Historicum S.J., 1959.

del clero secular había sido en cierto modo un fracaso. En su avidez por ver en operación proyectos que consideraban mejores, deseaban la presencia de la Compañía de Jesús en el ámbito educativo y misional conociendo los resultados favorables obtenidos en el Viejo Mundo.

Después de varias súplicas, en el año de 1572 arribaron a la Nueva España 15 jesuitas al mando del padre doctor Pedro Sánchez, primer provincial de la provincia mexicana, quien había sido catedrático y rector de la Universidad de Alcalá y rector de Salamanca. En Veracruz se les recibió "con mucha fiesta" por parte de autoridades civiles y eclesiásticas, y en su travesía a la ciudad de México se les tributaron grandes honores.

En los "Recuerdos para el padre D. Pedro Sánchez y los que con él van a la Nueva España", dados en Madrid el 20 de octubre de 1571, por el padre Francisco de Borja, a la sazón general de la orden, en lo tocante a los colegios le recomendaba aceptar la fundación de uno solo y no más hasta recibir de Roma la autorización de otro. Le pedía a él y a sus padres procedieran con prudente lentitud. Tampoco se les permitía, antes de dos años, abrir internados.

En lo tocante a la labor misional encargaba al provincial estudiara la situación de las misiones de Florida (que quedaban dentro de la responsabilidad de la provincia de Nueva España), tan poco exitosas y sangrientas, con el fin de determinar sobre su refuerzo o abandono. Para la Nueva España, Borja autorizaba la fundación de nuevas misiones, pero era de la idea de que se empezara por poblaciones que estuvieran ya conquistadas, pues consideraba que contribuirían mejor a consolidar la conversión de los gentiles.

La verdad es que vinieron a cubrir, por otro lado, una necesidad que la sociedad novohispana demandaba a finales del siglo XVI y que las otras órdenes no se proponían atender: la educación de los criollos. No es que no haya habido ningún esfuerzo educador antes de 1572, pero las preocupaciones evangelizadoras que privaban hicieron que se diera mayor importancia a la formación de intelectuales indígenas, hijos de caciques o a la educación para mestizos. Con este propósito formaron los Colegios de Santa Cruz (1536), en el barrio de Santiago Tlatelolco, para lo primeros, y el de San Juan de Letrán (1547), para los segundos, además de otros centros.

Tal vez el mejor esfuerzo educativo antecedente de los colegios jesuitas fue el colegio de Tlatelolco. En efecto, inspirado por un grupo de franciscanos entusiastas que habían confiado plenamente en la capacidad intelectual de los indios y con el apoyo decidido del obispo fray Juan de Zumárraga, llevaron a cabo el experimento más trascendental en el intento por formar sacerdotes indígenas, instruyéndolos para este fin, además del catecismo, en materias de latín, filosofía y teología, igual que si fueran estudiantes europeos, se les aplicaron también los mismos métodos disciplinarios. Lamentablemente este experimento duró poco tiempo y por diversas causas resultó "un fracaso... en su intento de formar sacerdotes".[69] Al parecer el motivo más fuerte fue que "les faltaba otra disciplina de mayor amplitud. En una palabra, les faltaba todo el complejo cultural de la Europa cristiana".[70] Dos fueron las más importantes consecuencias en que derivó éste propósito fallido: por un lado,

---

[69] Kobayashi, 1974, p. 228.
[70] Ibid. p. 226.

en el viraje que dio la política de la corona hacia la castellanización de los indios a cambio de su educación escolarizada; y, por el otro, abrió las puertas a la fundación de la Universidad de México (1551) donde se educaría primordialmente a españoles. En ella se enseñaban cursos de retórica, filosofía, teología y medicina, pero los progresos eran aún muy incipientes en el momento en que llegaron los jesuitas.

Con esos antecedentes académicos novohispanos y, con la suerte de procurarse benefactores, la Compañía se desarrolló rápidamente.

El 18 de octubre de 1574 el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, también conocido como Colegio de México, abrió sus puertas a estudiantes novohispanos, al que acudirían alumnos jesuitas y seglares, en medio de la ruidosa asistencia de las autoridades del virreinato. El éxito fue inmediato.

En el programa curricular de los años 1575-1576 concluyeron los cursos de letras (poesía, gramática y retórica) e inició el de filosofía bajo el encargo de Pedro López de la Parra. Esta vez la concurrencia estudiantil fue abrumadora. Se habla de seiscientos estudiantes, la mayoría externos. De haber sido ésta la matrícula verdadera, se infiere que aún no existía criterio alguno que normara el ingreso de los aspirantes. Tal vez por eso determinaron los padres fundar rápidamente otros seminarios recurriendo al sistema de becas. El primero de ellos fue el de San Bernardo, frente al Colegio Máximo, erigido probablemente por las mismas fechas.

Para 1576 se otorgó licencia del virrey para la apertura del de San Gregorio, a principios de año, y de San Miguel para fines. Así, estando en marcha el tercer curso, el Colegio Máximo se encontraba rodeado por cuatro seminarios en sus costados. Sin embargo, el fervor de los estudiantes se fue apagando lentamente a

causa del encierro, la disciplina, las incomodidades, las exigencias de los directores espirituales, etcétera, hasta reducirse a cien o ciento cincuenta. En opinión de Pilar Gonzalbo la fundación de estos convictorios se debió al deseo de tener un control directo por parte de la Compañía, vistas las dificultades económicas y de funcionamiento con San Pedro y San Pablo.[71]

En 1573, el deán y el cabildo eclesiástico de la catedral de Pátzcuaro, reiteraron la solicitud que antes había hecho don Vasco de Quiroga para que los jesuitas fueran a ayudar a los demás religiosos en la obra evangelizadora, pero sobre todo para que se hicieran cargo del internado de San Nicolás, de un templo y la iniciación de un colegio. Para ello les ofrecieron la residencia que había sido de aquel prelado, así como una renta anual de ochocientos pesos. El provincial Pedro Sánchez viajó a Michoacán con el propósito de evaluar mejor las condiciones de la oferta; regresó a la capital convencido de iniciar la fundación. Envió para este fin a los padres Juan Curiel, como superior; a Juan Sánchez, como rector del Seminario de San Nicolás; a los coadjutores Pedro Rodríguez, para enseñar gramática, y Pedro Ruiz de Salvatierra, para primeras letras; después se les sumó Sánchez Baquero.

En medio de una población de treinta mil habitantes, españoles, mestizos, mulatos y sobre todo indígenas, atrajeron rápidamente a un gran número de alumnos, niños la mayoría, para el seminario. Los padres jesuitas dedicaban su tiempo además a tareas propias de la labor sacerdotal en la catedral, a la visita de enfermos en el hospital que don Vasco había construido para españoles e indios, y al aprendizaje de la lengua de los nativos tarascos. Después de venturosos años de

---

[71] Gonzalbo, Op. cit. pp. 24-25.

trabajo, el colegio en Pátzcuaro tuvo que pasar a Valladolid, en 1580, junto con el obispado, quedando solo una residencia.

Es muy importante destacar aquí que fue precisamente en el ambiente religioso de Pátzcuaro donde maduró el espíritu misionero de los padres Hernán Suárez de la Concha, el propio Juan Sánchez Baquero y Gerónimo Ramírez, precursores los dos primeros y fundador, el tercero, de las primeras misiones de Nueva Vizcaya. De igual forma, en Pátzcuaro los jesuitas mostraron su habilidad para resolver o conciliar disputas sociales, como lo harían después en muchos otros lugares. Ahí, Juan Sánchez se distinguió por ello.[72]

El mismo año que llegaron los jesuitas a Pátzcuaro, el provincial envió a los padres Juan Sánchez Baquero y Hernán Suárez de la Concha para que siguieran de Michoacán hasta Guadalajara por invitación de Francisco Gómez de Mendiola, recién nombrado obispo de esa catedral, quien deseaba que los jesuitas los auxiliaran en los ministerios pastorales y vieran la posibilidad de fundar allí un colegio. Los enviados consideraron, a pesar de los ofrecimientos para retenerlos, que había muy poca población española como para fundar colegio, por lo que decidieron tomar el rumbo de ciudades con mayor población de peninsulares o criollos, donde además hubiese un menor dominio de las órdenes mendicantes con el fin de evitarse problemas.

Decidieron, pues, trasladarse a la ciudad de Zacatecas aprovechando el viaje de unos soldados que se dirigían hacia allá, única forma segura de poder llegar a salvo debido a la fiera amenaza de los chichimecas, "arribando a la Babilonia

---

[72] Churruca, 1980, p. 385.

mexicana" en cuaresma. El calificativo no es exagerado. Produciendo las minas riquezas incalculables, "la molicie, la pereza, el orgullo, los vicios todos, habían sentado sus reales en las conciencias adormiladas de españoles, criollos, mestizos, mulatos, indios y negros".[73] Así entraron a Zacatecas en 1574 los padres expedicionarios, ahí predicaron entre los pocos justos que encontraron, convencidos de que su presencia era aun más apremiante por lo que era todo aquello. No faltaron vecinos que les ofrecieron bienes para fundación de colegio e iglesia, e hicieron mandas con este propósito.

Mientras esto sucedía en la nueva "Babilonia", se resolvieron a continuar su comisión de exploración más al norte; así fue como recorrieron aquel mismo año las poblaciones de Pánuco, Sombrerete, San Martín, Chalchihuites, Nombre de Dios y llegaron hasta la Villa de Guadiana, perteneciente todavía al obispado de Guadalajara. Esta expedición resultaría afortunada para la capital de la Nueva Vizcaya, pues años más tarde y con el interés de sus vecinos se le prefirió como sede de la residencia que serviría por algunas décadas de centro de irradiación de las misiones en el noroeste y que se transformaría en colegio.

El interés por Zacatecas era muy grande dada su riqueza minera, y por ser ya en ese momento una población más importante que Guadalajara. A su regreso de Guadiana, los padres se encontraron con la presencia del provincial que había ido a resolver sobre la fundación en dicha ciudad, pero al conocerla desistió. Así refiere Sánchez Baquero los hechos:

---

[73] Churruca, 1980, p. 217.

> Vino el padre provincial a Zacatecas por la Ascención aunque no sin riesgo de caer en manos de los indios chichimecas, y en México se publicó haberle muerto. Y enviando a llamar a los padres, juntos trataron el asiento de la Compañía, y se resolvió que no era a propósito: porque estas poblaciones de minas no tienen más permanencia de cuanto dura el sacar de ellas plata, y acabándose, los desamparan, como a chozas de melonar encogiendo el fruto; y aun el poco tiempo que duran, viven los hombres en ellas de repeñón, para mudarse a otros puestos de más asiento, considerando también que las mandas eran pocas y muy inciertas. Y así, sin tratar más de fundación, predicando algunos sermones en los dos reales, -Zacatecas y Pánuco-, mucho consuelo para toda la gente, se volvieron a México los padres, en compañía del provincial, dando palabra de enviar al año siguiente para la cuaresma, padres que predicasen, como lo hizo.[74]

Tal como lo había prometido el provincial, los primeros trabajos en Zacatecas comenzaron en 1589 al frente de los padres Pedro Mercado y Martín Salamanca. Al año siguiente fueron relevados por Juan Cajina, Agustín Cano y Gerónimo Ramírez, quienes sentaron las bases firmes para el establecimiento e iniciaron las primeras entradas misioneras entre los indios zacatecos y laguneros en la región de Cuencamé, en territorio neovizcaíno.[75] En estas circunstancias, atendiendo los ruegos del gobernador Rodrigo del Río y Loza, para que los jesuitas se establecieran definitivamente en Nueva Vizcaya, el general de la Compañía, Claudio Acquaviva, dispuso que estos padres se trasladaran a Guadiana a reforzar la residencia que estaba en sus principios, por considerar que su fundación era más importante que la de Zacatecas.[76] Lo que significaba reconocer la necesidad de emprender los trabajos de reducción y conversión de los grupos indígenas de la región noroeste de la provincia.

---

[74] Sánchez Baquero, Op. cit. p. 69.

[75] Decorme, 1941, p. 48.

[76] MM, Vol. V, doc. 78.

Los primeros jesuitas que comenzaron a trabajar en Durango fueron los padres Nicolás de Arnaya y Gonzalo de Tapia durante los años de 1588 y 1589, estableciéndose en dicha villa. "Estos dos celosísimos operarios y grandes ministros que siempre trataban de amplificar la gloria de Dios y de su evangelio, comenzaron a sembrar, el poco tiempo que en Guadiana estuvieron, la semilla del cielo, a ganar las voluntades de los seglares y exhortar al pueblo a que formase sus costumbres".[77]

La actividad predicadora de estos padres se vio interrumpida cuando Arnaya fue trasladado al naciente Colegio de Tepotzotlán y Tapia a Valladolid, probablemente a fines de 1589.[78] Ambos volverían pronto a estas tierras. Mientras tanto Francisco de Arista y Juan Agustín Espinoza hacían las primeras incursiones en la Laguna.[79]

Entre las "voluntades de los seglares" que los jesuitas ganaron en sus primeros trabajos, se encuentra el gobernador Rodrigo del Río y Loza, 1589-1595, quien se convirtió rápidamente en el promotor del establecimiento definitivo de los miembros de la Compañía en Durango. Con este propósito inició una serie de peticiones ante el provincial Pedro Díaz, el general de la orden Claudio Acquaviva y el rey Felipe II, ofreciendo para dicho efecto 22 mil pesos y unas casas.[80]

Sin ocultar su preferencia por los jesuitas, del Río y Loza, señalaba en petición formulada al rey el 8 de noviembre de 1592, que los misioneros que se

---

[77] Pérez de Ribas, 1992, pp. 246-247.

[78] Zambrano, 1977. T.I. pp. 558-9.

[79] Ibid., p. 55.

[80] Decorme, 1941, p. 47.

enviaban de Nueva Galicia a su gobernación no eran "tan capaces como era necesario", refiriéndose claramente a los franciscanos. Siendo más explícito, se quejaba de su actuación, en la conversión de los naturales, la que consideraba poco satisfactoria, debido a que no ponían interés en aprender la lengua de los naturales ni en enseñarles la doctrina en ella:

> Una de las faltas mayores que ay en este reyno, es que, en él, no se han aplicado los religiosos de san Francisco a aprender las lenguas de los naturales y, como no lo sabe ningún religioso, en la mexicana les dizen la doctrina; y como los más de los naturales no entienden la mexicana, hazen muy poco efecto en la conbersión de los naturales.[81]

Las faltas cometidas por los franciscanos en la labor de conversión de los indígenas de Nueva Vizcaya no podían ser juzgadas con mayor serenidad que la opinión emitida por el gobernador, a costa precisamente de justificar y dar más peso a la solicitud de que se enviaran jesuitas a esas tierras. A quienes elogiaba por sus métodos de evangelización:

> Y esto se ha bisto muy a la clara por los muchos naturales que han conbertido dos padres teatinos en la probincia de cinaloa, desta governación, que se dieron a aprender las lenguas, y an hecho tanto fruto, en menos de dos años que ha están ally, que es para dar gracias a nuestro Señor: que, casi, tienen la tercia parte de los naturales de aquella probincia bautizados, y saben, en sus lenguas, la doctrina cristiana; y la orden y compañía hay, abiendo el fruto que hazen en la conbersión de aquellas almas, ymbiando otros dos sazerdotes.[82]

---

[81] MM, Vol. V (1592-1596), Rodrigo del Río y Loza, gobernador, a Felipe II, rey. Durango 8 de noviembre de 1592. p. 19.

[82] Ibid, p. 20.

Plenamente consciente además de la importancia que podían tener las misiones jesuitas en el proceso de conquista de los naturales en bien de la corona española, argumentaba las ventajas de reducirlos a la vida política y cristiana por medio del evangelio y no a través de la violencia.

> Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia, y las máximas de una vida civil política y cristiana como se pretende introducir en los salvajes no se aprenden bien con ejemplos de tiranía. ¿Y de qué sirve al rey que salga los capitanes a la caza de indios como de fieras; que maten muchos en el campo y que por ese temor traigan en collera a otros muchos a vivir en los pueblos?, ¿pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes solo la prisión y la cadena tienen corporalmente en poder del soberano?, ¿qué les falta sino la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en la jaula? Tal vez algún conquistador bien intencionado procurará persuadirles con suaves palabras el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia del Rey pero ¿concordarán bien estas palabras con la embriaguez, la lascivia, la codicia y la crueldad de sus soldados?, ¿o están los salvajes en condiciones de creer que sean represibles entre nosotros unos desórdenes cometidos con tanta frecuencia e impunidad? ¡Cuántos gastos se ahorrarían al Real Erario si en vez de capitanes y soldados se enviasen varones apostólicos que los sujetasen primero al Evangelio con la luz de la doctrina y el ejemplo de la vida![83]

No hay duda de que las peticiones del gobernador Río y Loza fueron atendidas con rapidez. El padre Martín Peláez partió a la villa de Durango en 1593.[84] Sin embargo, todo parecer indicar que no fue sino hasta por los años de 1595-1596 cuando se fundó realmente la residencia de Guadiana, quedando sentados los cimientos de la actividad misional permanente y educativa de los jesuitas en Nueva Vizcaya. Así lo muestran las contestaciones del general Acquaviva a las cartas de

---

[83] ABZ, Vol. I, p. 158.

[84] Zambrano, Vol. XI, 1975, p. 243.

Rodrigo del Río. En la primera, fechada en Roma a 9 de mayo de 1594 con destino Durango, le decía que por una misiva del padre Tapia tenía noticia del gran celo que había puesto en ayudar a los más pobres de su reino, pretendiendo llevar hasta él más misioneros, por lo cual no dudaba en ayudarle con la gente que pudiera, enviándole "el número que aora va", sin mencionar cuántos, no sin aclarar que "ha sido necesario hacer todo esfuerzo".[85] En otra, de 13 de marzo de 1595, le hacía saber la decisión de apoyar la fundación en la villa de Guadiana, instruyendo al provincial para que "lo ayude en todas las maneras que pudiere, aunque sea trasladando alguna de las demás a ese pueblo".[86]

Asimismo, considerando que la fundación de la residencia de Guadiana era más importante que la de Zacatecas, el general decidió trasladar a los padres que había en este centro minero al nuevo establecimiento con el fin de fortalecer el trabajo misional recién emprendido, convirtiéndolo en cabeza de los de Sinaloa y de todas las provincias de la Nueva Vizcaya. Así lo dispuso en carta al provincial en la misma fecha de la anterior: "Por la razón que algunos me dan de Guadiana, parece que aquel puesto es muy a propósito, así para ayudar a los indios (que dicen son muy numerosos los que hay en aquel contorno) como también para dar favor a los de Sinaloa, y, supuesto que no nos conviene dividirnos en muchos puestos y que yo he escrito no se hiciese asiento en Zacatecas, el que se ha hecho será bien que se traslade a Guadiana, por vía de misión, dando buenas esperanzas a los de

[85] ***Monumenta Mexicana***, Vol. V (1592-1596): El padre Claudio Acquaviva, gen. a Rodrigo del Río y Loza, Roma 9 de mayo de 1594 Durango, doc. 78.

[86] Ibid., doc. 79.

Zacatecas que, habiendo más sujetos, volverá la Compañía a ayudarles con misiones o con alguna residencia, pero que ahora conviene acudir también a otras partes y ayudarles por algún tiempo, como se ha hecho con ello".[87]

¿Quiénes fueron los primeros jesuitas que se establecieron en la villa de Guadiana? No es fácil establecerlo con claridad. Según Decorme fueron los padres Nicolás de Arnaya y Gerónimo Ramírez.[88]

Sin embargo, tanto documentos como estudiosos de la Compañía registran a Arnaya como superior de la misión chichimeca de San Luis de la Paz entre los años 1595-1597 y con el mismo puesto en la residencia de Guadiana hasta 1599.[89] En cuanto al padre Ramírez, es indudable que para fines de 1595 se encontraba todavía en Zacatecas,[90] por lo que podemos inferir que su traslado fue por ese tiempo o a principios del año siguiente. Gallegos afirma que los jesuitas Martín Peláez, Nicolás Ríos, Juan de la Carrera y Vicente Beltrán fundaron misión en Guadiana desde 1592.[91] Sin embargo, este último año Peláez se encontraba en México fungiendo como visitador, y no fue sino hasta 1593 cuando estuvo en Guadiana con un compañero, probablemente Vicente Beltrán, donde misionaron y al año siguiente pasaron a Sinaloa,[92] pero no se mencionó a ningún otro misionero y

---

[87] Decorme, Op. cit., pp. 47-48.

[88] Decorme, Op. cit., p. 48

[89] Biografía del P. Nicolás de Arnaya en Zambrano, Op. cit., Vol. I. pp. 559-560.

[90] ***Monumenta Mexicana***. Vol. V (1592-1596); "El padre Claudio Acquaviva, ge., al padre Jerónimo Ramírez", Roma 13 de marzo de 1595-Zacatecas, pp. 354-365.

[91] Gallegos, 1969, p. 20.

[92] Zambrano, Op. cit., Vol. XI, pp. 242-245.

mucho menos que se hayan establecido ahí. Aunque en otro lugar Peláez decía: "Los nuevos padres llegaron a Guadiana el 15 de enero de 1595: eran el P. rector Martín Peláez y el Ho. Vicente Beltrán. El P. Peláez recogió el informe sobre la muerte del P. Tapia, y cambió el seminario y residencia de Ocoriní a S. Felipe",[93] y al parecer permaneció en dicha villa hasta el año siguiente, siendo muy probable fuera él con el padre Francisco Gutiérrez, quien hubiese fundado la residencia.

No obstante esta confusión de fuentes, que nos impiden precisar el establecimiento definitivo de los jesuitas en la capital de la Nueva Vizcaya, es muy probable que alguno de ellos permaneció por tiempo continuo en ese lugar desde 1593, pues de otra forma no sería posible explicar cómo, para 1596, poseían ya una extensa "morada de casas con su guerta y corrales", aunque claro, su primer benefactor -del Río y Loza- los dotó de bienes y dinero facilitándoles la llegada. En opinión de Saravia, el lugar donde vivieron originalmente los padres de la Compañía estaba situado al pie del cerro del Calvario o de la colina de los Remedios, pero por la descripción que de él hacían en la escritura de "trueque y cambio" que hicieron aquel año con doña Eufrasia Vázquez, se deduce, primero, que efectivamente habitaban en las afueras de la villa, lo cual dificultaba el desempeño de su labor religiosa y segundo, que el cerro era el del Calvario, probablemente del lado norte, pues no hablaban de la acequia. Tampoco podía ser tan lejos, pues la parte habitada no iba más allá de un predio de la plaza principal.

Esa propiedad lindaba por la parte oriente con la huerta del tesorero Juan de Ibarra; al poniente con las casas de Alfonso López de Mesa; calles enmedio, al

---

[93] Ibid, p. 247.

norte, con los herederos del factor Juan de Heredia; y, al sur, con la "calle real". La permuta se llevó a cabo, en 1596, entre el padre superior Francisco Gutiérrez y la señora Eufrasia Vázquez de Cubia, por "unas casas que yo la dicha doña Eufrasia he y tengo en esta villa que eran del dicho capitán Juan de Cubia mi marido y me fueron adjudicadas pasa en quenta de mi dote para lo qual se vendieron por mandado de la justicia de esta dicha villa y se remataron en Pedro Sánchez de Angulo el qual me cedió y traspasó el dicho remate que lindan por la parte de levante con casas y solares de Alonso Pérez y Juan de Bargas y por la del poniente con casas de los menores de Melchior de Aguilar Azebedo y por la del sur con casas de Alvaro Méndez de Herrera calles enmedio y por la del norte con casas de los herederos de Miguel Gallegos. Las quales doy con su huerta y corrales y solar que le pertenece..."[94] El padre Gutiérrez dio además ciento cincuenta pesos de oro común a la viuda de Cubia a cambio de los bienes arriba descritos. La transacción se realizó ante el escribano público Gaspar Rodríguez de Castro el 3 de abril de 1596.

Esta era la propiedad donde realmente se fundó la residencia como base de apoyo a las misiones en 1596; y, ya avanzado el siglo XVII, el Colegio de Guadiana. La superficie del predio abarcaba de las calles actuales de Constitución a Zaragoza y de 5 de febrero a Pino Suárez. La instalación de los jesuitas en ese nuevo sitio no fue vista con mucho agrado por los franciscanos, quienes elevaron una airada

[94] Archivo General de Gobierno del Estado de Durango. Nueva Vizcaya, Villa de Durango. 1596. "Escritura pública por la que, el padre Francisco Gutiérrez, Rector de la Compañía de Jesús, por una parte y doña Eufrasia Vázquez, por la otra; otorgan un contrato de permuta de dos casas que poseen, cada una de las partes en la Villa de Durango".

protesta contra ellos porque el predio se encontraba precisamente en los límites de su jurisdicción religiosa. Los frailes menores llegaron al grado de tratar de impedir por la fuerza la nueva fundación jesuita, acompañados de algunos partidarios, pero la actitud serena de los padres de la Compañía y la defensa del grueso de la sociedad de la villa de Durango los hizo retroceder en su propósito.[95] Lo que indicaba un cierto arraigo e influencia en la población. Ahí terminó este problema de canas.

Una vez establecidos, los jesuitas dieron inicio a la labor educativa con la enseñanza de las primeras letras y la gramática a la niñez española y el catecismo y la conversión de los naturales. De los principios de la primera actividad Alegre refiere: "A instancia de los más nobles españoles que nada apreciaban más de la Compañía que el cuidado de la educación de la juventud, se puso este año (1593) un maestro de gramática; y poco tiempo después se agregó otro que, tomando desde más alto el cultivo de aquellas tiernas plantas, les diese con los principios de leer y escribir, los primeros elementos de la virtud".[96] Sin embargo no se abrió efectivamente escuela de leer y escribir, o de primeras letras, sino hasta el año en que se establecieron definitivamente los jesuitas en Durango. Las resoluciones de la congregación provincial mexicana cuarta, que se efectuó en 1595, así lo indican. En ella se determinó "que en la Guadiana se ponga ***Escuela de niños***", como así se hizo, pues de ello tenemos noticias que en 1597 ya se había puesto, y de que por lo

---

[95]Zambrano, Op. cit., T. V. Siglo XVII (1600-1699), p. 336.

[96] En Zambrano, Op. cit., T. V. Siglo XVII (1600-1699), "Residencia y Colegio de Guadiana o Durango (1600-1699)", p. 335.

menos hacia 1604 se continuaba con esta actividad de enseñanza.[97] No obstante, su funcionamiento fue muy irregular, lo mismo que los cursos de gramática.

El hecho de que hubiese trabajado desde aquellos años en la impartición elemental de las letras no significa que haya prosperado esta actividad como para hablar de colegio en los término en que la Compañía de Jesús lo concebía. Ellos mismos hacían la distinción entre residencia y colegio: "Casas de Residencia llamamos aquellas donde sin tener colegio fundado la Compañía, moran algunos de sus religiosos que se emplean en lugares de herejes, donde no se les da lugar de fundar colegios, antes han menester andar disimulados para beneficio de los católicos que entre ellos viven; o son puestos en los cuales los de la Compañía se emplean en conversiones de naciones gentiles o en conservar en nuestra Santa fe los ya convertidos".[98] El caso de Guadiana era precisamente la fundación de una residencia con aspiraciones de colegio. Así lo demuestran tanto el limitado número de padres dedicados a las labores de enseñanza en comparación con los misioneros, así como las referencias documentales hasta por lo menos 1620 al llamarla residencia,[99] a falta de la dotación de cátedras.

Ello no significa sin embargo que la tarea docente de la Compañía se limitara, en ese caso, a la escuela, ni que el aprendizaje formal terminara al llegar a la pubertad. Desde un principio los profesores del colegio en ciernes desplegaban una intensa actividad extramuros, donde más allá de sus méritos académicos o

[97] Ibid, p. 335-336.

[98] Pérez de Ribas, ***Crónica e historia***... en González de Cossío, 1979, p. 125.

[99] Zambrano, Op. cit., T. V., Siglo XVII (1600-1699). p. 335.

exposiciones intelectuales, la enseñanza del catecismo era un acto de humildad o de virtud, llevando así la educación moral y religiosa a todos los grupos sociales.[100]

A esas labores dedicaron la mayor parte de sus energías los padres citadinos de Guadiana, en forma tan intensa durante los primeros tiempos que debió haberles dado una presencia importante en la cabecera de la provincia. La residencia además no solo fungía como hospedaje para los padres que iban o venían de las misiones, sino que por lo menos a partir de 1610, cuando se comenzó a dar normatividad a la acción de los misioneros, tuvo un papel central en el sostenimiento de la formación espiritual y disciplinaria de los jesuitas de la región. Se estableció como regla la realización de dos juntas anuales de los misioneros con su superior, donde debían presentar sus informes o memorias; pero, ante todo, debían hacer los ejercicios espirituales durante ocho días.[101]

La fundación de la residencia de Guadiana vino a significar, por lo menos hasta 1616, una especie de cuartel general a partir del cual se emprendieron las primeras incursiones entre los nativos de la Sierra Madre Occidental y sirvió asimismo de puerta al establecimiento de las misiones de Sonora y la península de Baja California.

Conscientes de la labor de evangelización que tenían que desempeñar entre las etnias del área septentrional de la Nueva España, por razones espirituales según la esencia moral de la orden, pero también para ayudar a los españoles en su empresa de conquista y dominio, los jesuitas optaron por la vía pacífica. Así, frente

---

[100] Gonzalbo, 1989, pp. 7-8.

[101] Polzer, 1976, pp. 16 y 65.

a quienes sostenían llevar la guerra "a sangre y fuego" hasta el exterminio de los indios chichimecas,[102] "prevaleció la solución moderada, práctica y humanitaria de enviar avanzadas de religiosos evangelizadores"[103] Esta acción no solo evitó la destrucción total de la población indígena, sino que, al asimilarla a nuevas formas sociales y religiosas hicieron posible la convivencia más o menos armoniosa con el sistema colonial español. En suma, la pacificación de la región llevaría consigo su inmediato aprovechamiento para la explotación agrícola y ganadera, el libre paso hacia la región minera y la incorporación de nuevos subditos a la corona.[104]

Primeras entradas

El padre Gerónimo Ramírez fue el primero en penetrar entre los indios tepehuanes, llevándoles el cristianismo en 1596. "El primer apóstol de los Tepehuanes", así lo llamó Decorme, nació en Sevilla en 1557. Desde pequeño gozó de la noble protección de la duquesa de Alcalá, quien lo crió, y del obispo de Cádiz, Diego García de Haro, de quien aprendió el gusto por las letras. En Córdoba hizo los estudios mayores e ingresó a la Compañía en 1577. En 1584 pasó a la Nueva España en la expedición en la que viajaban, entre otros padres, Juan Bautista Cajina, Gonzalo de Tapia, Nicolás de Arnaya, Martín Peláez y Vicente Beltrán, que serían destinados más tarde a servir en tierras neovizcaínas. Después de una breve estancia en la ciudad de México, donde estudió teología, Ramírez pasó a la

---

[102] Llaguno, José, 1983, p. 233.

[103] Gonzalbo en Vázquez, et al, 1994, pp. 44-45.

[104] Gonzalbo, 1990, p. 175-176.

residencia en Pátzcuaro en 1585-1586. Ahí aprendió el tarasco y, desempeñándose como doctrinero, descubrió su verdadera vocación como misionero. De regreso a México, en 1587, continuó el estudio de la teología y aprendió el mexicano; al año siguiente se ordenó, y poco tiempo más tarde se trasladó a Zacatecas, para de ahí pasar a la residencia de Guadiana en 1595, donde hizo la profesión de cuatro votos en manos del padre Martín Peláez el 6 de agosto de este mismo año.[105]

En 1596 se encontraban en Guadiana los padres Martín Peláez, como superior de la residencia; Francisco Gutiérrez, Gerónimo Ramírez, Juan Agustín de Espinosa y Pedro de la Serna, como confesores de indios; y los hermanos Juan de la Carrera y Vicente Beltrán. En ese año se trasladó el padre Ramírez a la estancia de La Sauceda, donde habitaban indios mexicanos y tarascos ya cristianizados al lado de mineros españoles, con el encargo de cuidar de las almas de los recién convertidos, pero al ver que muchos tepehuanes se acercaban a oír sermones con especial interés, se propuso aprender su idioma y penetrar entre ellos a misionar. "Halló gentes más cultivadas y más vivas que las de la Laguna; vestidos de la lana y algodón, recogidos en chozas de madera, y algunas también de piedra y barro, con algún genero de sociedad y policía, de buen talle, de mucha memoria y más de ordinaria capacidad".[106]

Ramírez volvió a la residencia de Guadiana aquel mismo año lleno de entusiasmo, debido a los logros obtenidos a favor de la conversión religiosa de los tepehuanes en La Sauceda, por lo que, deseoso de reemprender los trabajos recién

---

[105] Zambrano, Op. cit., Vol. XII, pp. 325-339.

[106] Ibid, p. 342.

iniciados, partió de nueva cuenta en dirección norte hasta llegar a un hermoso valle irrigado por un río con abundante agua y peces donde habitaban unos cuantos indios que se dedicaban a la pesca y a la agricultura. Ahí se estableció con la finalidad de misionar entre ellos y convencerlos de la convivencia de residir en comunidad; así fue como surgió Santiago Papasquiaro.

Después de permanecer ahí por cierto tiempo, gracias a la amistad y buena disposición de los moradores de aquel valle para con él, haciéndose acompañar por algunos tepehuanes que le hicieron amigable escolta con sus arcos y flechas, decidió pasar a otra ranchería considerada por los mismos vecinos como belicosa. Se trataba de la misma donde habría de surgir el pueblo-misión de Santa Catarina. Desde un principio se mostraron muy renuentes a recibir la fe cristiana debido a la agresiva presencia de los españoles mineros; y, veinte años después, en 1616, se sublevaron dando muerte al padre Hernando de Tovar.

Tal vez decepcionado por la fría acogida que le habían dado los de Santa Catarina, Ramírez decidió probar suerte con los laguneros que merodeaban en las márgenes del río Nazas, donde acudieron a curiosear, pues al parecer no habían tenido ningún contacto con españoles porque ahí no había minas. Sin embargo, una vez que averiguaron de qué se trataba, huyeron temerosos de que su presencia les trajera pestes y calamidades. El padre volvió a La Sauceda con una triste idea de aquellos indígenas. En 1597 se dispuso a ir a misionar hasta las minas de Guanaceví, donde predicó, exploró la región e invitó a los tepehuanes a convertirse al cristianismo y vivir en pueblos: enseñó a los naturales el cultivo del trigo y de otros cereales.

Ésta era quizás la primera puesta en práctica del programa jesuítico de mayores alcances en toda la Nueva España, donde serían aplicadas las mismas normas de eficacia, planeación, orden y realismo que solían poner en todas sus empresas. Así, "con su peculiar sentido práctico procuraban disponer de incentivos materiales para atraer a los indígenas, que así recibían de mejor grado la doctrina y permanecían dócilmente apegados a las misiones. La prosperidad material de sus establecimientos, a veces modestos, tenía gran importancia, porque les aseguraba el sustento de los catecúmenos cuando acudían a instruirse y el agasajo dominical de los ya bautizados, que asistían a la misión a escuchar la misa y predicacion".[107]

Al concluir el año de 1597, el padre Gerónimo Ramírez tenía tepehuanes cristianos reunidos en los pueblos de Santiago Papasquiaro, Santa Catarina y Guanaceví. Las misiones prometían ser de las más florecientes; crecieron considerablemente los tres pueblos y pronto se añadieron los de San Ignacio (El Zape, 1604) y los Santos Reyes.[108] Ésta fue la obra que legó el fundador de la provincia tepehuana al partir hacia el centro de la Nueva España al año siguiente, donde al parecer permaneció hasta 1600, fecha en que regresó a Guadiana prácticamente sólo a despedirse de sus compañeros, pues ahí recibió sorpresivamente la orden de trasladarse a Guatemala a fundar colegio. En su lugar, el padre Juan Fonte iría a hacerse cargo de las misiones tepehuanas.

En 1600 daría inicio la gran empresa reduccionista de los acaxees, al noroeste del territorio de los tepehuanos, donde contrariamente a la experiencia

---

[107] Gonzalbo, 1989, p. 68.

[108] A.G.I., Sevilla, 58-3-16. En Zambrano, p. 354.

tepehuana estuvo apoyada totalmente en la fuerza militar. Sin mediar "entradas" previas de las misiones donde aprendieran la lengua, doctrinaran, llamaran con cariño, dulzura o convencieran a los indios a asentarse alrededor de la iglesia, se procedió a reducirlos coercitivamente. Quizás en la mente del padre Hernando de Santarén rondaba la idea de que era posible brincarse algunas etapas en la evangelización y aculturación, si el interés material de los españoles urgía despejar de indios los caminos que llevaban a los centros mineros, y que la conversión podía empezar como resultado o paralelamente a la aplicación de la política virreinal.

El capitán Diego de Avila, encomendero de la jurisdicción del real de minas de San Andrés, recibió comisión del virrey de Nueva España, Gaspar de Zúñiga y Acevedo (conde de Monterrey), para pacificar y reducir a los indios de esa región: y "como a capitán pacificador le comete, manda y encarga el bajar a partes donde puedan ser ordenados a doctrinado de los dichos padres los tales indios y que los pueble, pacifique y aquiete, ampare".[109] A partir de esta decisión, tomada el 27 de febrero de 1600, dio inicio lo que fue muy posiblemente la empresa reduccionista más extraordinaria en el norte de México, habiéndose combinado para tal fin la crueldad de capitán y la conducta piadosa del padre Hernando de Santarén.

Los trabajos comenzaron en las rancherías de "gente más ladina", es decir, con aquellos indígenas que habían estado en contacto más directo con los españoles o indios mesoamericanos de las minas o estancias vecinas. Al parecer

---

[109] Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxees hechas por el capitán Diego de Abila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600, AGNM, Historia, 20, f. 181. Este testimonio es el documento más importante que se refiere a las misiones de los acaxees. Se trata de un extenso expediente de 120 fojas útiles por ambos lados.

esto facilitaba las cosas, por lo que, como si se tratara de un plan concebido, emprendieron las reducciones. El capitán ordenó a los indios que se congregaran, y si no lo hacían al término de seis semanas, los castigaría. El padre Santarén, auxiliado por el también jesuita Guillermo Ramírez, sin tener ambos completo dominio de la lengua, en algunos casos por medio de intérprete, fue nombrando "temastianes" (maestros doctrineros indios), a quienes responsabilizaba de la buena marcha religiosa del nuevo asentamiento. Aquí y allá fueron estableciendo poblaciones con una rapidez increíble; en ocasiones una por día. De ahí tal vez su fragilidad. El hecho de que faltaban operarios jesuitas que se hicieren cargo directamente de las nuevas fundaciones, las expuso a una pronta situación crítica.

Los indios ladinizados de las rancherías de Otatitlán y Ayepa, de la jurisdicción del capitán de Ávila, fueron convencidos de que se concentrasen en un sitio llano, con agua y buenas tierras para sementeras, propicio también para la conversión religiosa y asentamiento. El nuevo pueblo se llamó Santa Ana,[110] lugar cercano a San Andrés. Presenciaron el acto de concentración el padre Santarén, y el capitán y la escolta que los acompañaba "para más autoridad y preservación".[111] Acto seguido, sin dejar de guardar las formas jurídicas, con fundamento en la autoridad del obispo y superiores de la compañía, tomaba posesión religiosa del lugar, fundaba iglesia y ordenaba se construyera de madera y zacate hasta que pudiera hacerse de adobe u otro material más perdurable.[112] Después, capitán y

---

[110] Dunne, 1944, p. 52. Debido a la existencia efímera de estas poblaciones es muy difícil situarlos geográficamente.

[111] Testimonio jurídico... AGNM, Historia, 20, f. 181v.

[112] Ibid, fs. 184-184v.

religioso, señalaron la parte y lugar en que cada parcialidad construirían sus casas y nombraban temastian.[113]

Siguió la fundación de San Martín, próximo a Santa Ana, procediendo exactamente igual que en la anterior. Aunque no sin dispensar a los indios algunos favores; por ejemplo, con el gasto de las limosnas se llevaron de México hachuelas y cuchillos para el trabajo, ropa y medicina para los enfermos.[114] El primero de marzo se hizo otro tanto en territorio del capitán y encomendero Diego de Avila,[115] cuyo nombre del pueblo no aparece. Unos indios ladinos solicitaron al capitán que les diera varas de alguaciles, alcaldes y fiscales, a lo que contestó que no podía hacerlo porque eran facultades del gobernador del reino y sus ministros, pero que él haría que se las diesen, dependiendo de lo que ellos pudieran hacer en el pueblo recién fundado, al término de treinta días. Les prometió igualmente que luego les pondría temastian y fiscales.[116]

Lo último reviste especial interés porque al parecer el propio Diego de Avila se reservaba para sí el control político de las nuevas fundaciones por caer dentro de su jurisdicción y la de otros encomenderos.[117] Esto significa que los indios carecían de gobierno civil propio y misionero que se hiciera cargo de los asuntos religiosos; por eso escogían de entre los mismos indios a uno que fuera de edad madura, casado y

---

[113] Ibid, f. 185.

[114] Ibid, fs. 185v-187.

[115] Pérez de Ribas, 1992, p. 485.

[116] Testimonio jurídico, AGNM, Historia, 20, f. 121v.

[117] Ibid, f. 195, como Andrés Ortíz de Baldelaguna.

con inclinaciones a favor de los españoles, para nombrarlo como temastian. En él recaía algunas veces la autoridad judicial y religiosa, pues era a la vez fiscal de justicia y fiscal de iglesia.

En las nuevas fundaciones, llama mucho la atención el empleo de amenazas y la aplicación de la violencia efectiva. Quizás se habían desesperado porque los resultados no eran los deseados; la verdad es que la fuerza se aplicó por ambos brazos, el civil y el religioso. El 5 de diciembre de 1600, por ejemplo, en una visita que hicieron al rancho de San Pedro, cercano a San Martín, al constatar los padres que los indios no habían reedificado la iglesia que Santarén les había hecho y al ver que no se habían congregado en ese lugar, donde sólo encontraron a unos cuantos, responsabilizaron a dos indios ladinos de esta situación y el capitán mandó que les dieran seis azotes y amenazó que haría lo mismo a aquellos que no obedecieran.

Reducciones Acaxees en 1600

Pueblos	Personas	Bautizados	Matrimonios
Santa Ana	103	7	5
San Martín	144	62	11
San Pedro y San Pablo	319	55	1
San Diego	206	67	8
San Juan Nasperes	159	16	-
San Jerónimo, o "Agustinillo"	110	30	4
Quebrada de San Telmo: Guexupa, Atambor, Guesayepa, Rincon.	130	20	-
Lo de don Francisco Cueva	310	310	-
Aibupa y Quexpa	68	-	-
Otatitlán, Macabres y Topicihuiz	148	-	-
Rancherías de Acapa, Matonipa, San Miguel de los Reyes, Jocotlán, Juan de Cubia y Cuevas	1,200	-	-
Totales	**2,897**	**567**	**29**

Fuente: González R., 1993, p. 141.

En 1601 de los ocho padres y los dos hermanos coadjutores adscritos a la residencia de Guadiana, seis padres se encontraban en las misiones: la de los acaxees (a cargo de los padres Hernando de Santarén y Alfonso Ruiz), la de los tepehuanes y la de la Laguna, Parras y Río Nazas, donde se habían hecho notables progresos a favor de la fe cristiana y la congregación de nativos en pueblos. Los otros dos padres, con los hermanos coadjutores, vivían en la residencia; ahí se dedicaban a predicar y confesar a españoles, negros e indios, a instruir a los niños por medio de la doctrina cristiana y a pedir limosnas para la construcción de la iglesia que empezaban a levantar. De ahí acudían también a los lugares comarcanos a

ejercer los ministerios entre sus habitantes,[118] "y aunque es verdad que a estas y otras cosas se asiste en esta residencia, pero lo principal es ayudar a las misiones que a ella están subordinadas".[119]

En 1610, llegó a Durango el padre Martín Peláez, en calidad de vice-provincial, con la finalidad de nombrar superiores para cada misión y establecer la Congregación de la Anunciata.[120] Al ver los empeños de los misioneros jesuitas, le hizo recordar los trabajos de los primeros jesuitas. Así se expresaba de sus hermanos en carta de la misma fecha al general de la orden, padre Claudio Acquaviva:

> Llegué a visitar a esta casa, donde hize junta de religiosos y padres graves de todas las misiones, para asentar las casas, y dejar un superior de todas, conforme a la orden de V.R. Sentí un grandísimo consuelo de ver a todos aquellos padres, en quienes se me representó muy vivamente el espíritu de los primeros de nuestra religión: porque verdaderamente son vivos imitadores de ellos en la pobreza y desprecio de sí mismos en los trabajos que padecen, y en el celo por la salud de todas aquellas naciones de gentes bárbaras, en cuya enseñanza andaban ocupados. Son hombres deshechos de todas las ocupaciones humanas, y que sólo buscan la mayor gloria de Dios y bien de aquellas almas, como hijos verdaderos de Nuestro padre San Ignacio.[121]

---

[118] Zambrano, Vol. II, pp. 561-565.

[119] Ibid, p. 562.

[120] La fundación de congregaciones marianas en los colegios jesuitas novohispanos tenían como objeto reunir grupos de individuos escogidos de la sociedad local, con el fin de ejercer a través de ellos "una eficaz penetración en la vida familiar y en el ambiente mundano, que los jesuitas aspiraban a impregnar del espíritu religioso". Además, ser miembro de la congregación implicaba poseer destacadas cualidades personales y de familia, gozar de una posición económica prominente, ser funcionario del gobierno o un profesional destacado. Cfr. Gonzalbo, 1992, p. 11. La erección de la Congregación de la Anunciata en Durango, en época temprana, significa que los soldados de San Ignacio pudieron generar estructuras de articulación orgánica con la sociedad muy pronto.

[121] Zambrano, Vol. XI, p. 265.

La reducción de los xiximes no fue menos violenta. En el proceso de expansión y consolidación misionera entre los acaxees del sur, el trabajo desplegado por el padre Andrés Tutino en los pueblos de San Gregorio y San Hipólito, lugares de frontera con los xiximes que se extendían de ese punto al norte hasta el río Piaxtla, había tocado sólo de una manera indirecta a esos "feroces bárbaros", temidos enemigos de aquellos, a quienes solían cazar para comérselos. El contacto empezó a tener visos de violencia cuando a raíz del sometimiento de los acaxees que se habían rebelado contra los españoles en 1601 y el restablecimiento de los reales de minas de San Andrés y San Hipólito, se puso, en este último lugar, un presidio en 1606, con el fin de resguardarlos y para evitar que ambas naciones de indios entraran en contiendas que pudieran derivar en guerra.[122] Esto, que debía evitar la guerra, la provocó.

A partir de 1606 los xiximes decidieron hacer más frecuentes los ataques y las incursiones entre los pueblos acaxees, frente a lo cual, en calidad de nuevos vasallos del rey de España solicitaron, con el apoyo de los padres, al gobernador de Nueva Vizcaya Francisco de Urdiñola, que interviniera castigándolos. De acuerdo con esta petición, Urdiñola ingenió un plan: que procurasen, en algún asalto, hacer presa de uno o más de ellos, con el fin de tener una mejor idea de quiénes eran y dónde vivían, para así determinar lo que fuera más conveniente. Aprehendieron a dos, pero sólo a uno pudieron llevar hasta el gobernador, quien lo trató con amabilidad, le hizo algunos regalos y lo despachó con los suyos portando un

[122] Porras Muñoz, 1980b, p. 127.

mensaje de paz.[123] Misma que concertaron en el real de San Hipólito con el capitán Bartolomé Suárez de Villalba.[124]

Sorpresivamente, en 1610, volvieron a atacar. Esta vez estaban dispuestos a acabar con los españoles. Urdiñola les envió un mensaje de paz y le contestaron que lo que querían era la guerra. Se dirigieron al real de Las Vírgenes (Cosalá), y por el camino cometieron destrozos en haciendas, mataron a dos españoles, mismos que se comieron y a algunos indios.[125] Uno de ellos escapó y fue a dar aviso a las autoridades españolas. Fue entonces cuando el gobernador intervino directamente en la campaña de pacificación con el apoyo del virrey Luis de Velasco hijo, marqués de Salinas, la real Audiencia de México y la venia de teólogos.[126] Así, al mando de doscientos soldados españoles, novecientos indios y los sacerdotes jesuitas Alonso Gómez de Cervantes y Francisco Vera[127] se dirigieron hacia el noreste al real de San Hipólito, para desde ahí penetrar a los pueblos donde estaban concentrados. Se decidió marchar todos juntos hacia Xocotilma, donde estaba concentrado el mayor número de xiximes rebeldes y sorteando toda clase de dificultades que oponía la naturaleza lograron llegar hasta las inmediaciones de dicho pueblo librando la inexpugnable sierra para sorpresa de sus habitantes. Esto,

---

[123] Pérez de Ribas, 1992, pp. 531-532.

[124] Porras Muñoz, 1980b, p. 129.

[125] Quizás fue a raíz de esta ocasión cuando descubrieron las distinciones de los sabores de la carne humana: "la carne de indios era para ellos como carne ordinaria, y de vaca; y la de los negros como de tocino; pero que la carne de los españoles era como de carnero". Pérez de Ribas, 1992, p. 550.

[126] Ibid., p. 553.

[127] Decorme, 1952, p. 129.

y la presencia de tanta gente armada, hizo que algunos de ellos acudieran al gobernador en son de paz. Él, por su parte, los recibió en el mismo tono, los mandó que fueran por los demás para que al día siguiente al de San Lucas (18 de octubre de 1606) al entrar en Xocotilma les hablaría acerca de sus intenciones. Así lo hicieron ciento cincuenta indios que bajaron. Iban armados, y tal vez por eso Urdiñola dispuso que su ejército les pusiera un cerco. Además, como evidentemente no habían bajado todos, les pidió de nueva cuenta que fueran por los demás, para lo cual dejaría tres rehenes en garantía de que regresaran. Pero como opusieron resistencia e intentaron romper el cerco, los españoles e "indios amigos", sin más, abrieron fuego. Aquello terminó en una masacre,[128] de la cual, según el padre, pocos xiximes salieron con vida. Otra fuente deja ver claramente que en aquella matanza las condiciones fueron totalmente desventajosas para las víctimas y la crueldad con que fueron ejecutados:

> En este pueblo de Xocotilma, se juntaron 800 indios xiximes, dejando a distancia sus armas, y sabido por el gobernador que la paz que daban era fingida y poco estable, mandó echarles cerco y los pasó a todos a cuchillo, conque no ha vuelto más esta nación a conspirar.[129]

Después de lo cual todavía condenaron a muerte a once indios más que encontraron culpables de sedición y mandó quemar y asolar las rancherías y casas

---

[128] Para este relato me baso fundamentalmente en la carta del padre Alonso Gómez. En Pérez de Ribas, 1992, pp. 534-539.

[129] A.G.I., Guadalajara 68; "Relación del Lic. Diego de Medrano cura de la ciudad de Durango cabecera del Reyno de la Nueva Vizcaya. Del estado en que se halla y la an puesto los alborotos y estragos que an echo los indios alzados", dirigida a don Juan de Cervantes Casaus, Durango 31 de agosto de 1654. En Porras Muñoz, 1980b, p. 133. Se refiere a los hechos ocurridos en 1606.

de Xocotilma, "para que no tuvieran más acogida allí los rebelados". Luego continuaron hacia Guapijuje sorteando la misma clase de dificultades que habían padecido antes: "Donde cuando llegaron enmedio della hallaron un espectáculo, que a todos nos dio harto horror y pena. Y fue unas ollas de carne humana al fuego... y (una) calavera monda, con la demás osamenta colgada de un palo, que para este efecto habían fijado enmedio de la plaza".[130] ¿Hasta dónde esto había sido deliberado para infundir temor en los españoles e indios que los acompañaban y no un hecho cotidiano? No lo podemos saber. Verdad es que los indios de Guapijuje no opusieron resistencia y esto les valió para no ser castigados. Los que habían sobrevivido a la matanza de Xocotilma hicieron lo mismo. Así, después de siete meses de campaña, el gobernador Francisco de Urdiñola asentó y redujo ciento sesenta pueblos y rancherías en cinco pueblos,[131] que hacían un total de cinco o seis mil personas.[132]

Con todo ello, Guapijuje vendría a ser un importante centro minero y los misioneros jesuitas tendrían las puertas abiertas para su expansión entre esta nación cruelmente sometida. El padre Santarén encabezó la obra, aunque en sentido estricto no hizo otra cosa que dar continuidad a los resultados del sometimiento español al fundar los pueblos según sus concepciones y lineamientos de ordenamiento religioso y social. Algunos de esos nuevos pueblos fueron Güejupa y Otatitlán.

---

[130] Alonso Gómez, en Pérez de Ribas, 1992, p. 587.

[131] Alessio Robles, Vito. *Francisco de Urdiñola y el norte de la Nueva España.* México, Porrúa, 1981. p. 295.

[132] Alonso Gómez, en Pérez de Ribas, 1992, p. 538.

En esta misma época, los jesuitas en Paraguay fundaban un complejo sistema de pueblos y reducciones, donde a los guaranis nómadas se les redujo a la vida sedentaria y se desarrolló una cultura muy particular al margen de los españoles.

La experiencia jesuita guaraní ha dado pie a múltiples interpretaciones que van desde la idea de que los padres misioneros aplicaron un modelo de sociedad paleo-cristiano -tal vez la más aproximada a la realidad- pasando por sugerencias en el sentido de que fueron las nociones políticas de Platón expuestas en la *República* y en la *Leyes* las que se pusieron en práctica en el sistema de reducciones, hasta la influencia utópica renacentista de Tomás Moro y Tomás Campanela, ya fuera en el sentido de realizar un hipotético "Reino de Dios" o una sociedad comunista-cristiana, como la había concebido Campanela.[133]

El caso de las misiones jesuitas en la Nueva Vizcaya, parece ser otro. No se fundaron con la idea de sistema social utópico ni al margen de los intereses de la expansión española. Por el contrario, la acción jesuítica estuvo articulada estrechamente a las estructuras de autoridad religiosa y civil. Por lo que podemos plantear que la Compañía diseñó un programa que se propuso ejecutar entre las etnias norteñas donde el principal objetivo sería transformarlas para beneficio del orden español. De acuerdo con esta idea, sin olvidar el aspecto espiritual, Polzer opina que en el noroeste de Nueva España las reducciones estuvieron interconectadas con el desarrollo de los reales mineros y los asentamientos

---

[133] Armani, Alberto. ***Ciudad de Dios y ciudad del Sol.*** México, Fondo de Cultura Económica, 1982. pp. 9-12.

agrícolas y ganaderos que se crearon paralelamente, a diferencia de las del Paraguay, donde se erigieron y desarrollaron al margen de la sociedad española.[134]

Las misiones a principios del siglo XVII

Al iniciar el siglo XVII el grueso de las misiones pertenecientes a la residencia de Guadiana habían sido fundadas, a excepción de las de la nación xixime. Por lo que, en términos generales, los cuatro años de trabajo efectivo de, cuando mucho seis padres, habían reducido a la vida en "policía" a casi todas las etnias del territorio que hoy pertenece al estado de Durango. El proceso de aculturación de esta parte del noroeste había comenzado.

Tales procesos se manifestaron en el inicio de la edificación de nuevos aposentos y la iglesia en la residencia de Guadiana.[135] En medio del entusiasmo por ver crecer su casa, el superior Nicolás de Arnaya y los dos hermanos coadjutores que en ella vivían cuidaban de la erección de la obra, que era fruto del ejercicio de los ministerios sagrados entre los habitantes de la villa, haciendas y lugares comarcanos, de donde recibieron donativos.

El superior reportaba al provincial Francisco Váez, el estado que guardaban las distintas misiones. De los acaxees decía que era "gente dócil y mansa y aunque no tenían guerra con los españoles la tienen entre sí mismos (con los xiximes) y muy sangrientas, de suerte que se comen los unos con los otros cuando se pueden haver

---

[134] Polzer, 1976, p. 7.

[135] AGNM, Historia, 19 Carta del Padre Nicolás de Arnaya dirigida al padre provincial Francisco Váez el año de 1601 (9 de febrero 1600), f. 49.

a las manos, lo cual hacen muy a menudo por estar cerca los unos pueblos de otros".[136] No obstante esta potencial amenaza al orden español, eran dóciles para el trabajo en sus propias sementeras, a pesar de seguir cultivando muchos de ellos en laderas y montes, obtenían muy buenas cosechas de maíz y otras semillas. De la misma forma acudían a trabajar a los reales de minas de Topia y San Andrés, donde los asuntos religiosos los administraban dos clérigos. Reconocía que no obstante los esfuerzos desplegados por el padre Santarén, "el cual ha tomado con muchas veras la cultura de aquellas pobres almas", muchos aún seguían viviendo en la gentilidad.[137] Pero la labor de conversión no cejaba: ya en la cura de almas, en lo espiritual o en lo material, combatiendo la idolatría, que tanto abundaba, contra la poligamia y cortándoles el pelo a los indios. Por cierto, que por ese tiempo los padres jesuitas conocieron los que tal vez fueran los ídolos más importantes de los acaxees: las deidades del aire, el fuego, el agua y el granizo.[138] Deidades de la vida. Las cuales obviamente destruyeron.

En general los indios reducidos estaban en paz y manifestaban buena disposicón para con los padres. "Acuden con tanta frecuencia y cuidado a la iglesia que se están todo el día entero aprendiendo, lo que me causa grandisimo contento y saca por experiencia que esta gente acaje (acaxee) hace ventaja en docilidad y buen natural a toda la Nueva España". Gran equivocación, el 8 de septiembre de aquel mismo año se levantaron en armas en contra de los españoles.

---

[136] Ibid, f. 49v.

[137] Ibid, f. 50.

[138] Ibid, f. 52v.

De los tepehuanes extrañamente decía muy poco, más bien daba la impresión de que no había habido fundación alguna. En todo caso, reconocía que habiendo vivido en la gentilidad y causado grandes daños en las poblaciones y haciendas de los españoles, Dios les había concedido la gracia de aliviarlos al darles el deseo de asentarse en pueblos, "los cuales se van haciendo y acomodando de suerte que prometen perpetuidades y seguridad para que los nuestros puedan hacer su oficio".[139] Y que las "6 mil personas" de esa nación que habitaban en la sierra, comenzaban a dar trazas de poder irlos sacando por partes para concentrarlos en lugares más a propósito para la vida cristiana.

En cambio, por lo que se refiere a las misiones de la Laguna, Parras y Río de las Nazas, donde "por la muchedumbre que hay en aquellas comarcas tambien dispuesta para recibir el evangelio como lo hay en todas las indias así por el buen natural que tienen por ser muchos de ellos gente ladina en la lengua mexicana (los indios de las estancias españolas vecinas) lo cual ha sido singular providencia del señor para que el evangelio tuviere más fácil entrada en tierra donde tantas lenguas hay y tan varias y diferentes unas de otras".[140] Esta situación la aprovecharon muy bien los padres al convertir fácilmente a los indios nativos ya aculturados; y más tarde lo hicieron también para designar a algunos de ellos como fiscales o temastianes, como en la misión de Nazas, donde "la causa de no haber habido ministros [en este caso en particular] habiendo sido tanta la multitud de indios en la esterilidad de la tierra porque aunque es llana pero faltísima de agua y es tal que no

---

[139] Ibid, f. 53.

[140] Ibid, f. 55.

lleva sino espinas y abrojos que parece le cupo la mayor parte de la maldición que Dios echo a la tierra y es en tanto grado esto que hasta por las sendas dichas es necesario ir con mucho cuidado por no ir dejando el vestido a pedazos y aun las piernas también".[141]

En ese desolador escenario se habían juntado en pueblo, llamado de Santa Ana, unos cuatrocientos zacatecos, y otro más grande, tal vez San Pedro, de unos mil, en las orillas de la laguna que aunque se alimentaban de tunas y mezquites, bien podían empezar a cultivar sementeras. Por último, la misión de mayor importancia del rumbo era la de Parras, donde los progresos del evangelio habían sido muy notorios a pesar de que "el demonio ha hecho de las suyas", pues el padre Juan Agustín de Espinosa tuvo que enfrentar el levantamiento de un pueblo en 1600, en el que había unas mil quinientas almas: destruyeron todo sin dejar en él sitio y amenazaron con quitarle la vida, pero gracias a unos indios que se pusieron de su lado pudo salvarse. Poco tiempo después, durante el mismo año, volvieron a congregarse, construyendo esta vez sus casas bien, disponiéndose a trabajar en sus sementeras y a vivir en el seno de la iglesia y de ministro.[142]

Al calor de los logros misionales, existía un entusiasmo general entre los misioneros que trabajaban en la región pionera de Nueva Vizcaya. En razón a ello, el padre Martín Peláez, en calidad de procurador general de la provincia mexicana de la compañía en Roma, que conocía muy bien las condiciones en que trabajaban esos misioneros, se convirtió en el mejor defensor. Después de reseñar los logros

[141] Ibid, f. 56.

[142] Ibid, f. 58.

obtenidos en la conversión y reducción a la vida en policía de los indios en las misiones principales del río de las Nazas, Tepehuanes, Sinaloa y sierra de Topia, comenzó a señalar las dificultades a que se enfrentaban los pocos padres en su labor: primero la gran cantidad de indios que quedaban por ser convertidos y reducidos, los ya convertidos y reducidos que no podían ser bien atendidos por la insuficiencia de operarios religiosos, donde los pocos que había se dedicaban, además de impartir los sacramentos de la doctrina cristiana, a enseñar a cultivar la tierra y otros menesteres productivos; lo que impedía que pudieran seguir haciendo crecer la santa fe de Cristo. En las cuatro misiones, reportaba, sólo había dieciséis padres. Por lo que esos cuantos religiosos no eran suficientes para atender a tantos miles de "infieles" que reclamaban sus servicios; no sin dejar de advertir las dificultades y la resistencia para convertir y reducir a algunas etnias, como la de los tepehuanes, donde al parecer los progresos no eran muy afortunados; los consideraban "indios muy belicosos". Fundado en esta necesidad, pedía se enviaran más padres, para que en parejas pudieran atender la demanda de los indios. Esto significaba que de hecho solicitaba que se duplicaran el número de operarios.

Deseaba, asimismo, que la limosna que se daba a cada religioso de 250 pesos les fuera aumentada, para que pudieran desempeñar mejor su labor; que los indios convertidos se dividieran en dos doctrinas y en cada una hubiera dos religiosos y se les diera lo necesario para su sustento; además pedía licencia para que en las misiones pudieran hacer sementeras de dos fanegas de maíz (aproximadamente de unas siete hectáreas) para cada religioso, pues no había otra

cosa de que sustentarse porque los padres gastaban la limosna real en productos para atraer a los indios, por lo que también era indispensable que se les aumentara. Se sumaba igualmente a la petición que había hecho el gobernador Urdiñola de que se enviaran imágenes y otros objetos para el culto y: "Se hagan algunos seminarios de hijos de los naturales de estas partes por el grande fruto que se ha experimentado con su educación;[143] y en ellos se les enseñará a leer y escribir, con lo cual sus padres se confirmarán en las cosas de nuestra santa fe, -y otros se convertirán de nuevo- y podríanse hacer uno en cada parte de estas principales que se que son de las Nazas, Tepehuanes, sierra de Topia y Sinaloa, mandando se les de la congrua sustentación".[144] En general, todas estas preocupaciones fueron bien atendidas y con cierta rapidez.

Con la incorporación de nuevos operarios, el proceso de expansión de las reducciones adquirió un nuevo impulso. En la misión de los tepehuanes, a cuyo cargo seguía el padre Gerónimo Ramírez, su fundador, vino a sumársele en 1600 Juan Fonte, quien tal vez con mayor entrega pudo consolidar las ya establecidas y fundar otras más. Pues según la información que hemos citado antes y que se refiere al estado que guardaban estas misiones hasta 1605, se dejaba ver que los progresos no habían sido muy notables ni en la conversión ni en la aculturación. Es probable que el padre Ramírez no se sintiera a gusto entre los recios bárbaros tepehuanes o que estuviera cansado. Así lo dejaba ver en la solicitud que hiciera a

[143] Hasta ese momento no había noticias de que existiera alguno en las misiones, al menos no formalmente constituido.

[144] AGI, Guadalajara, Carta y memorial del p. Martín Peláez de la Compañía de Jesús sobre las misiones de los tepehuanes, 14 de enero, 31 de marzo y mayo de 1605.

sus superiores en 1604 para "recogerse en algún colegio y trabajar en él con los indios que hubiere en aquel puesto". Lo que resolvieron a su favor enviándolo a Guatemala a hacer fundación del colegio en aquella ciudad.[145] Ese mismo año, Fonte, ya como superior de la misión tepehuana, funda el pueblo de El Zape con el acuerdo de los indios,[146] justamente al lado de las antiguas ruinas del sitio arqueológico del mismo nombre. Ahí encontró un ídolo de piedra, de unos cincuenta centímetros de alto con cabeza humana, en la cumbre de un cerro, adonde todavía los nativos le ofrendaban con flechas, huesos de animales, ollas, flores y otras cosas, todo lo cual destruyó en ocasión propicia.[147]

Sucedió también en ese tiempo que los indios tepehuanes que trabajaban en las estancias de españoles estaban siendo contagiados de viruela, tal vez por lo indios mexicanos y tarascos con los que convivían, por lo que huían hacia los cerros, pero muchos de ellos ya enfermos iban muriendo. La alarma creció aún más cuando empezó a aparecer en el cielo un cometa, el que según sus creencias era portador de calamidades de muerte general; para evitar que les hiciera daño, cada noche que aparecía lo divertían bailando alrededor de una fogata a la que arrojaban pescados, frutas y otros productos para que al remolinar el humo se hiciera llegar al cometa. De la misma forma como el cometa tiene cola, ellos se ponían unas de coyotes o de

---

[145] Zambrano, 1977, T. 12, p. 356.

[146] Gutiérrez Casillas, José, S.J. ***Mártires jesuitas de los tepehuanes***. México, Tradición, 1981. p. 62.

[147] Pérez de Ribas, 1992, p. 588.

lobos "y en esto pasan las noches sin poderles ir a la mano".[148] La preocupación inmediata del padre era que en verdad llegara la peste del *cocoliztli* y que siendo tan desconfiados como era ante el bautizo, retrasaran la labor de conversión. Al parecer ni los buenos deseos del padre jesuita ni los rituales de los indios por detener la calamidad dieron los resultados esperados, la mortandad asoló a las poblaciones tepehuanas antes de 1616 y durante la década de 1620.

Las fundaciones de Tenerapa, Santos Reyes, Santa Cruz y Tizonazo, fueron también obra del padre Fonte, entre 1604-1606. Asimismo, fue el primero en misionar entre los tarahumaras, con quienes anduvo por primera vez en 1607 en compañía de Juan de Valle en Ocotlán, lugar donde hoy colindan los estados de Durango, Sinaloa y Chihuahua.[149] Al año siguiente viendo las grandes posibilidades de establecer pueblo, se traslada a Guadiana con algunos caciques a solicitar permiso al superior de la residencia y el gobernador para entrar formalmente a fundar la misión de San Pedro Balleza, lugar situado entre Ocotlán y Santa Bárbara, en territorio tarahumara.[150] Era hombre de temple, gran religioso y civilizador. "Construía casas y capilla, hacía adobes, aserraba leña y madera, fabricaba arados. Era maestro y médico..."[151] Fue él quien seguramente formó el seminario en

---

[148] Carta anua de 1607, AGNM, Historia, 19, fs. 74v-75v. Pacheco Rojas, José de la Cruz, "Los cometas vistos por los indios Tepehuanes, s. XVI", Dahlgren, Barbro (Coord.) ***Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines***, II Coloquio. México, UNAM, 1990. pp. 191-196.

[149] En ese lugar, según Decorme (1952, p. 56), fue donde encontraron el ídolo de piedra llamado ***Ubamari***. Sin embargo en la Carta anua de 1607 se asienta que "esto escribió el padre de su pueblo de San Ignacio", dando a entender que fue en el Zape. AGN, Historia, Vol. 19, f. 75v.

[150] Gutiérrez Casillas, 1981, pp. 62-63. Cfr. Decorme, 1952, pp. 56-57; Pérez de Ribas, 1992, pp. 593-595.

[151] Gutiérrez Casillas, 1981, pp. 63-64.

Santiago Papasquiaro e inició la construcción de la iglesia de cal y canto, donde residió temporalmente de 1607 a 1613.

En 1608 había tan sólo cuatro padres en la tepehuana.[152] Más o menos por la misma época, los padres Santarén, Ruiz y Andrés Tutino habían logrado avanzar hacia el norte de Topia aprovechando la explotación minera del real de Carantapa, donde gracias al establecimiento de los españoles les ofrecía una mayor protección en la expansión de la labor misional.[153]

No faltaban sin embargo algunas dificultades en el desarrollo religioso de misiones como la de Parras, donde después de casi una década de haber sido fundada, los padres seguían como en los primeros días en que congregaron a los indios, combatiendo sus "supersticiones". Los indios seguían practicando sus danzas rituales del mitote, que tenían por costumbre hacerlo todos los sábados bailando durante toda la noche hasta caer extenuados. Todo esto, claro, en detrimento inmediato de la asistencia a la misa dominical y en el fondo, del acato a las creencias y normas ceremoniales de la religión cristiana. Era un rito asociado, en este caso, a la práctica de la cacería:

> En estos bailes usaban también sacar la cabeza de un venado que con gran reverencia usaban guardar en sus casas [como imágenes sagradas] en memoria de sus deudos ya difuntos [culto a los muertos] que en sus días habían muerto aquellos venados. A cierto tiempo, los viejos que en el baile presidían, echan en el fuego unos pedacitos de los cuernos o huesos de aquellas cabezas persuadiendo a los demás que la mayor llama que se levántaba del mayor resplandor que se ven en el fuego al tiempo que aquellos pedacitos se queman es el animal del difunto que viene así llamado a darles la

---

[152] Decorme, 1952, p. 57.

[153] Dunne, 1944, p. 65.

> virtud e industria que ellos tuvieron en matar venados. Usaban asimismo en esos bailes el dar a beber a los hijos o a los deudos más cercanos del difunto polvo de los cuernos o huesos de los venados que sus antepasados o deudos cojían, para que se les comunique la virtud y fuerza de ellos y la ligereza de los venados para que ni por pies se les vayan ni dejen de rendir por falta de fuerzas.[154]

Terminaron los padres con esta costumbre de los indios después de la misa del día de San Juan de aquel año, cuando un padre decidió ir directamente a las casas donde guardaban las cabezas, se hizo acompañar del gobernador del pueblo y los fiscales; les quitaron las cabezas y en su lugar pusieron algunas imágenes y cruces.[155]

Pero eso no significaba el triunfo total contra la "infidelidad". El padre Francisco de Arista que misionaba en esos lugares desde 1594, sufrió una enorme desilusión con su grey más o menos por aquel tiempo, en ocasión de que después de una ausencia no muy prolongada volvió a uno de los pueblos donde doctrinaba, tuvo noticias de que un indio ladino principal andaba vestido de mujer inquietando a indios ya convertidos y asentados, advirtiéndoles, en nombre del "demonio", la calamidad que se avecinaba por culpa de los españoles, pues eran de la idea de que las enfermedades y la muerte les ocurría por ser cristianos, por lo que les pedía que los rechazaran. El mismo Arista trató de convencerlos de que aquellos eran artificios del "demonio" para inducirlos al mal, pero no le hicieron caso. Para lograr reencauzarlos en las filas de la fe cristiana tuvo que recurrir a algunos indios fieles y

---

[154] Carta anua de 1607, AGNM, Historia, 19, fs. 71v-72.

[155] Ibid, f. 72.

al fiscal de dicho pueblo, habiendo conseguido que la mayoría se confesara y que las cosas volvieran a la normalidad.[156]

Un grito de desesperación por situaciones como la anterior, se elevaba al cielo en nombre de muchos misioneros. Diego Larios, quien había misionado entre los tepehuanes, decía: "No tienen de hombres más que la exterior apariencia y está en ellos la razón y la luz natural tan corta que apenas se les alzan los pensamientos a cosas dignas de los hombres de razón".[157] Lo único que les interesaba era la comida, apuntaba decepcionado. No querían saber de la gloria ni del infierno.

---

[156] Ibid, fs. 72v-73v. Cfr. Zambrano, 1963, T. III, pp. 525-526.

[157] Carta anual de 1607, f. 76.

II. LOS FUNDAMENTOS DE LA CONVERSIÓN Y DEL CAMBIO CULTURAL

La reducción y los medios

Desde su llegada a Nueva Vizcaya, los misioneros jesuitas se mostraron abiertamente partidarios del sistema de reducciones o congregación de indios en pueblos[1], dada la dispersión en la que vivían los nativos, con el fin de facilitar la labor religiosa y cultural que se proponían llevar a cabo. En realidad no hicieron otra cosa que aprovechar toda la experiencia de las órdenes que les habían antecedido en el centro y sur de Nueva España, pero en circunstancias geográficas y culturales muy distintas.

La puesta en práctica de este sistema en tierras neovizcaínas, bajo la dirección de los hijos de San Ignacio, adquirió por ello nuevos matices en el norte, diferentes de los fines que tuvo en el área del centro y sur de Nueva España. Estos misioneros congregaron a los indios no sólo para que se les facilitara el trabajo religioso de conversión, sino ante todo, para mostrarles las ventajas de vivir en "policía", gracias a los aspectos benéficos de la tecnología española que hábilmente les enseñaban.[2] En este aspecto, "El programa de los misioneros no consistía en la transmisión indiscriminada de elementos culturales sino precisamente en ofrecer e inducir la aceptación de una porción selectiva de tales elementos a fin de que la

---

[1] De acuerdo con Polzer, 1976, p. 7, el término reducción se refiere a una comunidad incipiente donde los indios han sido congregados para mayor eficiencia y efectiva administración en asuntos espirituales y religiosos.

[2] Polzer, 1976, p. 47.

intervención de los indios se diera en las condiciones que mejor convenían al proyecto misional".[3]

En la formación de las reducciones en la región de Nueva Vizcaya, los jesuitas echaron mano de diversos métodos o recursos para lograr que los indios nómadas aceptaran congregarse fijamente a vivir en pueblos. En la mayoría de los casos se valieron de la presencia de indios mesoamericanos ya convertidos que los españoles habían llevado a tierras neovizcaínas y empleaban en sus estancias o minas, como en la región de La Sauceda, Cuencamé y Topia. Los religiosos los mostraron a los nativos locales como buen ejemplo de la nueva vida cristiana, colaboración, laboriosidad, convivencia armónica y mansedumbre. Tal vez creían que los indios del norte se identificarían más fácilmente con los ya sometidos. He aquí un caso que refiere los primeros trabajos del padre Gerónimo Ramírez en 1596 entre los tepehuanes vecinos de La Sauceda:

> Deseaba el padre ponerlos en algún género de penitencia y pareciéndole esta buena ocasión trajo los mexicanos y tarascos que habían de comulgar el domingo que el sábado en la noche hicieren una disciplina en la yglesia para satisfacer sus pecados y disponerse para la comunión y que en su compañía podían hacer lo mismo los nuevos cristianos.[4]

Un segundo aspecto fue el aprendizaje de las lenguas de las diversas etnias, además de la mexicana y la tarasca que ya sabían, lo cual fue fundamental en el acercamiento de los padres con los indios. Lo que significó de hecho la penetración

[3] Del Río, 1984, p. 188.

[4] Annua de 1596, AGNM, Ramo Historia, Vol. 19, f. 16 v.

y comprensión de su mundo cultural y su estructura espiritual, de tal suerte que esto les permitió inducirlos más fácilmente al cambio religioso y cultural. Tan efectivo resultó este recurso que más tarde se exigió a todos los misioneros que elaboraran registros escritos de las lenguas autóctonas para que sirvieran de manuales a los padres recién llegados y hasta lograron redactar importantes gramáticas.

El canto y la música fueron elementos artísticos que no sólo servían de auxiliares en las ceremonias religiosas, sino que aprovechando la sensibilidad de los indios, los misioneros pudieron acercarlos con éste recurso al ritual religioso cristiano desde un principio. Al parecer, en las misiones jesuitas norteñas el canto y la música fueron recursos evangelizadores de primera importancia; como los coloquios y el teatro en el centro y sur de Nueva España. Sin estos medios estéticos que permitían transmitir las nociones divinas del cristianismo, es muy probable, que la conquista espiritual hubiese sido más difícil. Sin embargo no dejaron de recurrir al teatro como elemento de pedagogía religiosa, hasta vencer la resistencia de aquellos gentiles que creían que la iglesia era la morada de los muertos; por eso no querían asistir a ella, por temor a morir.[5] Este temor puede ser explicado como una resistencia de los indios nómadas a permanecer en lugares artificiales cerrados. Lo que les provocaba quizás un estado de angustia que ellos relacionaban probablemente con la costumbre de enterrar a los muertos en vasijas, muy extendida en las culturas de la Sierra Madre Occidental.[6]

---

[5] Carta anua de 1597, AGNM, Historia, 19, fs. 26-26v.

[6] González, 1993, p. 172.

Los jesuitas supieron utilizar muy bien todo tipo de ocasiones para exaltar la ritualidad cristiana al máximo. Y en este plano el teatro se ajustaba adecuadamente a esas necesidades. Por ello, en el primer bautizo que realizó Gerónimo Ramírez en Guanaceví en 1597, fue empleado para causar una impresión indeleble en la mente de los nativos. Aquello fue una verdadera apoteosis:

> Hizose un gran teatro, enmedio de la iglesia, levantando en él un altar en honra y gloria del Apostol Santiago cuyo día era adornado con muchos arcos; delante estaban puesta la pila del bautismo muy curiosamente enramada; vinieron los cantores con sus ministriles y ordenáronse algunas danzas de los mismos indios y después de haberse celebrado la misa con mucha solemnidad, en la tarde se ordenó una procesión alrededor de la iglesia cantando las letanías y enmedio de ella iban los catecúmenos con sus padrinos bien aderesados, delante los niños y detrás los adultos y el postrero Gerónimo vestido de blanco de pies a cabeza con una tílma sobre lo demás, de seda, y una guirnalda en la cabeza hecha de oro y seda y plumas blancas, de las cuales traía un penacho en el brazo izquierdo (como ellos usaban) con su brazalete de brocado y al cuello una cadena de oro y corales muy finos con su ***Agnus Dei*** y una cruz grande llena de reliquias, fueron sus padrinos dos indios de los más principales vestidos casi de la misma manera y llegando a la pila del bautismo comenzó a resonar la música de voces y chirimías que estaba debajo de una enramada y así se hicieron todas las ceremonias de este santo sacramento, con mucho consuelo de los fieles y admiración de los gentiles que habían concurrido a la fiesta...[7]

Otro aspecto muy destacado en la etapa de formación de las reducciones fue el uso de medios coercitivos. Aunque no imperó un sólo criterio para decidir el uso de tropas de oficiales españoles. Tal vez fueron las propias circunstancias las que dictaron el procedimiento más adecuado en función de que el fin justificaba los medios.[8] El caso del padre Ramírez con los tepehuanes parece haber sido un hecho

---

[7] Carta anua de 1597, AGNM, 19, fs. 31-31v.

[8] Para mayor información acerca de las corrientes de misioneros a favor o en contra del empleo de escoltas, véase Borges, Pedro, Op. cit. pp. 121-128.

único.[9] Penetró a la región indígena sin escolta militar, debido probablemente a que la presencia de los españoles era muy próxima, tanto por los reales de minas como por algunas estancias agrícolas y ganaderas que los rodeaban, de tal forma que el sacerdote no se sentía amenazado. En cambio hubo casos en los que, en forma directa o indirecta, se recurrió al empleo de los hombres de armas en el establecimiento de las reducciones, que fueron los más, y hasta el empleo de la violencia directa, en especial entre los acaxees y más tarde entre los xiximes, donde la reducción estuvo directamente relacionada con la explotación de las minas de los reales de Topia, San Andrés y San Hipólito.

El uso de la escolta militar no era solo un recurso auxiliar en las entradas de los misioneros. Según el visitador Rodrigo de Cabredo los soldados eran para ayudar y defender a los padres de los disturbios que los indios y el demonio amenazaban causar.[10]

Los mismos recursos de fuerza se emplearon para reducir a los xiximes. Sólo que primero se les hizo la guerra y una vez sometidos, los padres iniciaron el trabajo evangelizador y de conversión cultural. Con el fin de someterlos al orden, el gobernador de Nueva Vizcaya, Francisco de Urdiñola, comisionó al capitán del presidio de San Hipólito para llevar a cabo esta acción. Al primer intento se rebelaron y ante la amenaza de una destrucción general de los centros mineros de la región, tuvo que intervenir Urdiñola, poniéndose al frente de las fuerzas españolas.

---

[9] Pérez de Ribas, Op. cit. p. 575.

[10] Polzer, 1976, p. 62.

Cabe hacer notar aquí la justificación legal de la guerra contra los indio xiximes. El Marqués de Salinas, virrey de Nueva España, convocó a una "junta que hizo de oidores de la Real Audiencia (de México), y teólogos religiosos, para justificar más la causa, y castigo, que pedían tales insolentes; se tomó resolución, de que el mismo gobernador de la vizcaya "hiciese leva de españoles, como de indios amigos, y entrase a castigar aquellos delitos, y enfrentar a nación tan sobervia, e insolente, y a defender, y amparar la cristianidad de aquella serranía. En cumplimiento de esa orden juntó el gobernador dos compañías, cada una de cien soldados españoles; y demás de estos, otras tropas de indios cristianos, que por todos llegaron a mil y cien infantes; en camino con su gente al Real de San Hipólito".[11]

La ejecución de esta acción punitiva en 1606 fue la que abrió las puertas a los padres misioneros entre los xiximes y a los españoles para emplearlos en los trabajos de las minas. El padre Francisco de Vera entró a misionar precisamente en momentos en que se encontraban ahí los soldados. Santarén entró más tarde, cuando la pacificación o sujeción era completa. Pérez de Ribas deja entrever que el fin que se perseguía con la labor combinada de soldados y misioneros para con los indios era, en este caso particular, lograr el mejor provecho de las minas por vía del trabajo, pues: "Estando ya convertidos, se aplican al trabajo, y labor de las minas; las cuales finalmente cayeran, por ricas que fueran, si les faltara esa ayuda, y avío de los indios. Y tal vez ganados, y acariciados, ellos mismos han dando noticias de las minas, que estaban encubiertas, y no se conocían en sus tierras".[12]

---

[11] Pérez de Ribas, 1992, p. 553.

[12] Ibid. p. 544.

Finalmente, la presencia de los españoles dueños de estancias agrícolas y ganaderas que se habían establecido en varios puntos de la provincia, acompañados por indígenas mesoamericanos influyeron en forma importante en algunos indígenas nativos, laguneros y zacatecos, en el cambio de vestimenta, aprendizaje del náhuatl y algunos patrones de vida por medio de la ocupación que hacían de ellos en el trabajo. A estos indios aculturados los llamaban los padres jesuitas "ladinos". "La causa de haver tanta gente ladina assí hombres como mugeres es el salir ordinariamente a trabajar a casas de españoles unas veces por fuerza y otras voluntariamente viniendo sesenta y ochenta leguas a trabajar (aproximadamente 400 kilómetros) para volver vestidos a sus tierras y no se contentan con el vestido ordinario de los mexicanos, sino que procuran vestirse de paño a la española".[13] Este proceso aculturativo les facilitó a los misioneros la reducción. Así, en 1600 se pudo fundar Santa Ana y otros pequeños pueblos de zacatecos y laguneros.

En suma, el aprendizaje de las lenguas nativas, la enseñanza de la doctrina cristiana, la eliminación de los hechiceros, el uso de la fuerza en el establecimiento de las congregaciones, la presencia de los españoles, así como la introducción de tecnologías occidentales en el trabajo, fueron elementos a su vez de incorporación, aculturación y desarticulación de la estructura social indígena. "Los misioneros actuaron como verdaderos agentes especializados del cambio cultural. Sus funciones características consistían precisamente en apartar a los indios de sus

---

[13] Carta del padre Nicolás Arnaya dirigida al padre provincial Francisco Váez el año de 1601, AGNM, ***Ramo Historia***, Vol. 19, fs. 55-55v.

tradicionales formas de vida a fin de integrarlos a los núcleos misionales y, con ello, a la fe y las prácticas de todo orden que definían a los cristianos".[14]

¿Cuáles fueron las reglas y el modelo que siguieron los misioneros los primeros veinte años de trabajo misional, en ausencia de instrucciones precisas de sus superiores? o mejor, ¿de dónde provino la idea de convertir a los indígenas al mismo tiempo al cristianismo y asimilarlos al orden español?. Según el pensamiento de religiosos y juristas de los siglos XVI y XVII, la cristianización no era concebida separada de la vida en "policía". Por el contrario, la cristianización remitía obligadamente a la vida sedentaria o urbana.[15] Así por ejemplo, don Vasco de Quiroga, el gran humanista, "consideraba la vida urbana como el ideal de civilización y cultura".[16] Noción ésta que seguramente no fue ajena a los misioneros norteños:

> Para mejor doctrinar las Naciones infieles de esta comarca (Laguna y Parras) ha sido muy necesario hacer nueva población -decían los misioneros Agustin Espino y Francisco de Arista-donde ***en forma de comunidad vivan con alguna policía y dependan (aprendan) primero a ser hombres los que pretenden ser cristianos.***[17]

He aquí el punto nodal de la cuestión: por el hecho de ser "bárbaros", infieles e incultos, el reducir y dotarlos de formas sociales y políticas a la manera de los españoles, significó acercarlos a la condición de "hombres", condición previa e indispensable para poder ser cristianos. Congregar para mejor doctrinar vuelve a

---

[14] Del Río, 1984, p. 170.

[15] Gonzalbo, en Vázquez, et al, 1994, p. 46.

[16] Ibid. p. 38.

[17] AGNM, Historia, Vol. 19 fs. 40-40v. El subrayado es nuestro. Anua de 1598.

decirnos Hernando de Santarén cuando se encontraba entre los acaxees: "Con grandísima dificultad se podrían doctrinar si no se hicieren congregaciones de ellos en las partes más cómodas".[18] Lo cual significaba ajustar las formas de vida de los nativos a las condiciones que favorecieran más la labor evangelizadora de los padres.

De especial importancia resulta la opinión que tenía el padre Andrés Pérez de Ribas de las etnias que venimos tratando, puesto que él las conoció desde principios del siglo XVII y más tarde escribió acerca de ellas. De los xiximes decía "ser la nación mas brava, inhumana, y rebelde de quantas poblavan el grueso desta sierra";[19] de los trabajos que representaba misionar entre los tepehuanes opinaba que eran "empresa de tantos riesgos y peligros, y entrar a domesticar, y amanzar fieras tan indómitas, y de las quales no parece que podían esperar sino ser despedazados, y muertos en sus garras, como últimamente lo fueron".[20] De lo cual se desprende que para el brillante cronista de las misiones del noroeste, estas etnias eran de condición antihumana, como animales salvajes, fieras, a las que había que amansar y domesticar. Amansar o humanizar por medio del evangelio; domesticar por medio del cambio cultural.

Lo anterior no quiere decir sin embargo que debamos concluir que los misioneros vieran su labor entre los indios como si procedieran a domesticar animales salvajes. En el fondo, las ideas antes citadas, como la acción

---

[18] AGNM, Historia, Vol. 19, f. 50v.

[19] Pérez de Ribas, 1992, p. 531.

[20] Ibid. pp. 574-575.

evangelizadora misma, o pragmática misional, indican que imperaba en la mentalidad de los padres una concepción más amplia y compleja del cristianismo como humanismo; esto es, que la vida social ordenada en torno a la fe de Cristo, la piedad, la aplicación de los sacramentos, los actos de arrepentimiento, en fin, las propias maneras de los ejercicios religiosos que los jesuitas practicaban, eran, según ellos, lo que los podía hacer verdaderos humanos, vivir como hombres. Y como la organización política, económica, la vida cotidiana, religiosa, etcétera, no pueden ser concebidas al margen de sociedades bien organizadas, y ellos como miembros de la orden cuyas normas de estructura jerárquica y organizacional aspiraban al orden perfecto, no podían sino ver al sistema de reducciones como un modelo en el que era posible, para los fines humanistas-religiosos de conversión de los indios, la realización de este objetivo. Por ello, humanizar, evangelizar, aculturar, forman un todo que encuentra su realización en la misión.

Las primeras normas que se expidieron para las misiones del noroeste de Nueva España fueron formuladas en 1610, lo cual indica que la mayoría de los padres habían actuado conforme a reglas aun no sistematizadas por la Compañía en la provincia mexicana. Habían procedido de una manera más bien práctica y no teórica. Al parecer, tales preceptos fueron elaborados tomando como base las experiencias y las ideas de los padres que estaban trabajando sobre el terreno en ese momento.

Así, con el fin de normar la vida espiritual y temporal de dichas misiones, apenas llegado a Nueva España el visitador jesuita Rodrigo de Cabredo convocó a una junta, en 1609, para llevarse a cabo en la residencia de Guadiana. La presidió

el padre Martín Peláez, viceprovincial,[21] y participaron en ella todos los misioneros que laboraban en la provincia, alrededor de diez, quienes seguramente aprovechando su experiencia sobre el terreno hicieron contribuciones importantes. El resultado fue la elaboración del primer código de reglas para el gobierno de las misiones del noroeste de Nueva España. Dada la marcada influencia de Cabredo, se le conoce como Código Cabredo.[22] Tuvo total vigencia hasta 1662, cuando se mejoró, y después se emitieron otras reglas más con el mismo propósito.

El código de ***Reglas para el gobierno de las misiones***[23] aprobado por el padre Cabredo, está compuesto por 16 reglas que se refieren esencialmente al gobierno espiritual y temporal de las misiones ya fundadas, aunque también prevé situaciones en que los padres debían iniciar los trabajos de incursión y reducción de los nativos y las relaciones que deben guardar con los españoles y entre los misioneros mismos y sus superiores. En primer término (regla 1) se recomienda a los padres actuar por parejas en las labores misionales para que ayuden, sujetándose uno a la obediencia del otro. Segunda, con el fin de que la empresa evangélica rindiera sus mejores frutos, debían proceder siempre con el permiso y de acuerdo con su superior o rector, lo mismo en misiones como en nuevas incursiones. Otro tanto debía hacerse en la construcción de iglesias. Por lo que se refería a las nuevas empresas de reducción para mejor doctrinar a los indios, especialmente aquellos que habitaban en lugares de difícil acceso, se recomendaba actuar con la

---

[21] Zambrano, T. XI, p. 264.

[22] Polzer, 1976, p. 14.

[23] Ibid. pp. 61-65.

menor violencia posible. Los indios debían ser invitados a congregarse por medio de juegos, con dulzura y ponerse de acuerdo con ellos sobre el lugar donde se fueran a asentar.[24]

De la protección que solían darles las escoltas de soldados españoles, apostados en las haciendas y reales de minas vecinos a las misiones, se pedía a los padres que fueran mirados con toda caridad y ternura tanto en lo espiritual como en lo temporal. Se recalcaba que las escoltas de soldados estaban para ayudar a los sacerdotes y defenderlos contra los disturbios que algunos indios y el demonio por medio de sus agentes (hechiceros), cuando estos quisieran levantar a los ya convertidos (regla 5).[25] Es interesante observar aquí también que el empleo de la escolta no sólo se consideraba importante en la fase de reducción, sino también en el buen desarrollo de las misiones.

Por otro lado, con el fin de que las rancherías circundantes al distrito donde residían los padres no se quedaran sin doctrina, se aprobaba (regla 6) la continuación de la práctica de nombrar fiscales de iglesia y ***temachtianos*** o maestros indios de doctrina que se hicieron cargo de ayudar a la gente, especialmente a los niños.[26] Importante era la recomendación que se hacía en la regla 9, según la cual en los principales pueblos de distrito se debían levantar seminarios para niños indios, donde pudieran aprender a leer, escribir y cantar, pues estos ayudarían tanto en los servicios de la iglesia, dando a todo el pueblo un

---

[24] En Polzer, 1976, p. 61.

[25] Ibid, p. 62.

[26] Ibid. p. 62. La estructura funcional o administrativa de las misiones era, en orden jerárquico, el rectorado, el distrito o partido y los repartidos.

ejemplo de completa virtud, además de contribuir a otros beneficios de la doctrina y virtud cristianas.[27] Para esa época, 1610, ya habían sido formados varios seminarios en algunas de las misiones y los resultados eran muy satisfactorios.

Asimismo, la regla 10 normaba la obligatoriedad de que los padres recién incorporados a las misiones aprendieran la lengua de la tribu que les fuera asignada. Con este fin se recomendaba que el nuevo operario se hiciera acompañar de otro que ya la supiera, o, cuando esto no fuera posible, que le auxiliara algún indio ladino. El aprendiz debía escribir las reglas de la lengua en proceso de asimilación, para con ellas elaborar una gramática que sirviera después de manual de otros padres con los mismos propósitos.[28] Juan Fonte ya había hecho la de los acaxees y Pedro Gravina haría poco después la de los xiximes. De la existencia de estos textos, solo tenemos referencias de que Gravina "Compuso arte muy perfecto y vocabulario" de la lengua xixime en los primeros años de la década de 1630;[29] que Jerónimo Figueroa elaboró "Vocabulario y arte", de las lenguas tarahumaras y tepehuana a mediados del siglo XVII;[30] y Benito Rinaldini "Arte de la lengua tepehuana", en 1743.[31]

---

[27] Ibid. p. 63. "En el pueblo principal del distrito [partido] gran cosa puede ser enseñar a los niños indígenas en seminarios donde puedan crecer en la doctrina y virtud cristiana. Donde se les pueda enseñar a leer, escribir y cantar para que sirvan en la iglesia y den ejemplo de virtud sagrada al resto del pueblo. Esto significa que han sido fundados para establecer exitosamente la critianidad y preservar la paz en las misiones. Los seminarios deben mantenerse tan adecuadamente como sea posible, especialmente en aquellos pueblos donde las almas del Rey y de nuestro Señor lo demanden".

[28] Ibid. p. 63.

[29] Pérez de Ribas, 1992, p. 565.

[30] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 15, f. 215v.

[31] ***Arte de la lengua tepehuana, con vocabulario, confessionario y catechismo***. Edición facsimilar. Prólogo de Javier Guerrero Romero. México, CNCA/Gobierno del Estado de Durango, 1994.

La esencia material de las misiones se encuentra en la regla 12, el trabajo: símbolo de disciplina, ordenamiento social y extirpador de vicios. Esta norma establecía como deber de los padres animar e introducir a los indios a los beneficios del trabajo, que pudiera erradicar la pereza, origen y madre de los vicios. De esta manera ellos podrían tener una vida políticamente más organizada, ganar suficiente para vestirse y mantenerse a sí mismos. Pero esto debían de hacerlo con gentileza y nunca con abusos, de tal forma que no creyeran que la vida cristiana era únicamente para trabajar o una forma de cautividad. Por estas mismas razones los misioneros debían valorar cuándo era conveniente o no que los indios fueran a trabajar en las haciendas de los españoles vecinos, con el propósito de evitar abusos. En casos de que alguna disposición gubernamental ordenara el empleo de los indios en alguna obra que no pudiera eludir, era deber de los misioneros aconsejar a los oficiales no cometer contra los indios la menor ofensa posible.[32] Sin embargo, tenían muy claro que "la experiencia enseña que los nativos que se aplicaban por sí solos más rápidamente al trabajo son menos propensos a sublevarse y causar disturbios entre ellos".[33]

No obstante el establecimiento de las reglas que normaban la conducta moral y temporal de los misioneros, no fueron muy rigurosos en su observancia. Más bien, actuaron muchas veces a favor de los intereses de los españoles, más que de los

[32] La regla 13 contemplaba la posibilidad de recibir donativos tanto de españoles como de indígenas, los que se sugería fuesen aplicados a la igesia. La 14 indicaba a los padres, escencialmente, reunirse dos veces al año con sus superiores para que los instruyera acerca de como promover mejor el cristianismo entre los indígenas y la elaboración de las memorias que debían enviar al procurador general de México. La 15 se refería a la obligatoriedad que tenían los operarios de la Compañía de hacer los ejercicios espirituales una vez al año. Finalmente la 16 reafirma el deber de los misioneros de cumplir todas las normas.

[33] Polzer, 1976, p. 64.

indios. En las reducciones posteriores permitieron el uso de la fuerza militar, la encomienda y el repartimiento de indígenas, la servidumbre y hasta su esclavización.

Estructura política misional

La organización política de los indígenas, según el derecho concedido por las leyes españolas de poder gobernarse por sus propias autoridades,[34] fue una estructura que los jesuitas adoptaron para poder tener un mejor control de los miembros de la misión. Era esencialmente un mecanismo para lograr los fines de la conversión religiosa y cultural. Al mismo tiempo, ello permitió que los misioneros se convirtieran en los intermediarios entre el mundo indígena y español. Pero sobre todo hizo posible la integración y articulación al sistema de dominación de los conquistadores.

El primer acto que se ejecutaba al erigir una misión, era la organización de la nueva comunidad, después de congregar a los indios en el sitio elegido. Cuando el padre Gonzalo de Tapia fundó Santa Cruz del Valle, en el valle de Topia en 1592, procedió, junto con los indios reunidos, a nombrar a un corregidor y a un fiscal. El primero para que viera por la buena conducta de los miembros de la nueva sociedad y el segundo para que vigilara la conducta espiritual.[35] Así daba comienzo la labor de conversión entre los acaxees, erigiendo entre ellos una forma de gobierno que no les era del todo desconocida, pero que no correspondía seguramente a los fines ni interés de la organización en que ellos habían vivido.

---

[34] Ortega, 1993, p. 69.

[35] Dunne, 1944, p. 46.

Este primer experimento fue aun imperfecto al no tomar en cuenta todos los elementos de la estructura política. Seguramente no faltó la construcción de la iglesia, el centro ordenador del espacio y la vida de la misión. En Santiago Papasquiaro, en 1597, al tiempo que se erigía una empalizada para la iglesia, fueron designados el alcalde, fiscal y alguacil.[36] Para que pudiesen vivir "como hombres y como cristianos".[37] Pues se creía que la vida en "policía" era una condición necesaria para la transformación cultural y religiosa.

El proceso estaba igualmente asociado a los intereses de expansión y reafirmación del gobierno de la Nueva Vizcaya. Esto es claro en las fundaciones posteriores, donde la participación de militares designados por el gobierno para que auxiliaran a los misioneros, confirma esta idea. En Parras se nombró a un gobernador de pueblo, alcaldes o regidores, como oficiales de la justicia y el orden, un fiscal y un ***temastian***, o auxiliar de doctrina del padre.[38]

Para este acto, el gobernador de Nueva Vizcaya, Diego Fernández de Velasco, designó al capitán Antón María Zapata, para que, en compañía del padre Juan Agustín de Espinosa, fuese a "convocar y juntar la gente y naturales que están ranchados en rancherías del contorno de esta jurisdicción para manifestarles que hagan sus poblaciones y se reduzcan y alleguen a la fe cristiana".[39] El fue quien hizo la dotación oficial de las tierras y aguas de la nueva población, respetando

---

[36] AGN, Historia, Vol. 19, f. 29.

[37] Ibid, f. 30. Cfr, Dunne, 1994, p. 42.

[38] AGN, Anua de 1598, fs. 35-35v.

[39] Acta de fundación de Parras. Cfr, Alessio Robles, 1981, p. 279.

desde luego las propiedades de los dueños de las estancias de los españoles, como las de Francisco de Urdiñola.[40] Ello muestra que los intereses particulares, del gobierno provincial y de los misioneros eran, a fin de cuentas, uno sólo: incorporar a la población indígena al dominio del régimen español.

La actuación de los representantes de la Iglesia y el Estado se hacía con todo el protocolo del caso. Así, a nombre de ambas majestades:

> ... el dicho padre Hernando de Santarén dijo que en nombre del señor obispo de este obispado y por virtud de la comisión que tiene, funda y fundó iglesia en este dicho pueblo para ella doctrinar y administrar los Santos Sacramentos a toda esta gente barbara que aquí juntan, congregan y convierten y adelante poblaren y conviertan los padres por jurisdicción de la iglesia catedral de dicho señor obispo y en señal de ello enarboló y fixó una cruz en el sitio que es señalado para la tal iglesia

> .... el dicho capitán dijo que asimismo por lo que toca a la jurisdicción temporal, en nombre del rey nuestro señor y su gobernador y capitán general de este reino, don Rodrigo de Rivero, tomaba y tomó posesión de este nuevo pueblo que aquí fundan, pueblan y asientan él y los padres de la Compañía de Jesús de la dicha gente de San Matías, Casa Pintada y los demás picachos comarcanos por gobernación del dicho gobernador y jurisdicción del dicho capitán como su ministro y atraía y recibía a la obediencia del rey nuestro señor toda la gente poblada que está presente y la que adelante se poblare y juntare y en señal de ello les fue poniendo la mano sobre las cabezas y disparó él y su compañía los arcabuces haciendo salva y alegría por el aumento del servicio de Dios y su majestad... [finalmente el padre Santarén] dijo: que daba y ponía de vocación a dicha iglesia de señor San Gerónimo y así este pueblo de aquí adelante tiene este nombre y se eligió alcaldes y alguaciles, otro sí el dicho padre Hernando de Santarén pusó fiscal y temastian con nombramiento en forma y lo firmaron los dichos capitán y padre.[41]

---

[40] Ibid.

[41] AGN, Historia, Vol. 20, fs. 257-258. Para la fundación del pueblo misión de Santa Ana, Cfr. González, 1993, p. 176.

En la fundación de la misión de San Gerónimo, con indios de nación acaxee en 1600, quedan claramente expresados los pasos que se seguían para el establecimiento de los nuevos pueblos. La cabeza del gobierno indígena era el gobernador, quien debía mantener el orden dentro de la comunidad, juzgar las disputas que se suscitaban en el pueblo y castigar a los responsables. Asimismo, era el encargado de organizar el trabajo común y designar los contingentes de trabajadores para el repartimiento, así como tener control de la salida de algún miembro de la misión. El gobernador duraba un año en el cargo, era electo por la propia comunidad, aunque a sugerencia del misionero, pero "debía ser confirmado por el alcalde mayor",[42] de la villa española más próxima. El alcalde y el alguacil actuaban como auxiliares suyos. Este sistema de pueblo y gobierno se asemeja a lo establecido en el centro del virreinato.

Finalmente, es importante destacar que en las primeras designaciones la responsabilidad recayó preferencialmente en los indios principales o caciques a quienes se les otorgó título de autoridad civil a la usanza española.[43] Por ello el gobierno provincial tenía el cuidado de proporcionarles vestido y espadas anualmente, con el fin de reforzar su rango.[44]

---

[42] Ortega, 1993, p. 69.

[43] Reff, 1991, p. 251.

[44] Pérez de Ribas, 1992, p. 682.

Dotación de tierras

La posesión de la tierra era un factor esencial para la existencia de la misión. El primer paso consistía en la elección del sitio más adecuado, el cual debía reunir tres condiciones básicas: tener agua, ser plano y que hubiese tierras cultivables más o menos a la mano. De estas se reconocen al menos cuatro tipos de tierras, la de la iglesia, las del pueblo o comunidad, de uso urbano, las de las sementeras y las cuales hay que agregar las de la misión, en poder del padre responsable de cada una de ellas.

Dentro de los actos de fundación de la misión se encontraba la dotación de tierras para la iglesia, construcción de casas y parcelas para la agricultura, donde se hacía entrega de semillas, arados y animales a los indios.[45] La entrega oficial de las tierras la hacía el representante del gobierno provincial.[46]

Por lo general, en la traza urbana de los nuevos pueblos se siguieron los patrones de asentamiento español, no disperso sino compacto, fijándose únicamente en las ventajas del terreno, sin tomar en cuenta las costumbres y tradiciones de los indios.[47] Aunque es muy probable que en el territorio de las cañadas, donde habitaban los acaxees y los xiximes, los jesuitas hayan tenido que seguir en gran medida los patrones poblacionales de los naturales debido a la escasez de terrenos planos.

---

[45] AGN, Historia, Vol. 19, fs. 27-27v.

[46] Alessio Robles, 1981, p. 279.

[47] Rodríguez, 1993, p. 176-177.

Las tierras de la misión eran de hecho las que se asignaban al misionero en forma tácita, pues no se mencionaron oficialmente en los procesos fundacionales. Pero es de suponerse que su existencia provenga desde el principio de los establecimientos, puesto que la práctica y la enseñanza de la agricultura a los indios era una actividad fundamental de los padres. Se sabe que en 1605 el padre Martín Peláez, en su calidad de procurador de la provincia mexicana pidió que se diese licencia a los sacerdotes de los tepehuanes para que en las misiones pudieran hacer sementeras de fanegas de maíz (aproximadamente unas siete hectáreas) para cada religioso, argumentando que no había otra cosa de que sustentarse porque los padres gastaban la limosna real en productos para atraer a los indios.[48] De que esta petición fue atendida no hay duda, porque más tarde hay referencias constantes de ellas.

Se desconocen las dimensiones de las tierras de sembradío otorgadas a los indígenas y la categoría jurídica, aunque en este aspecto es de suponerse que eran consideradas como de comunidad, esto es inalienables. Del tamaño y de las características productivas, es fácil darse cuenta que eran pocas hectáreas y que seguramente no eran las mejores. Los españoles se habían posesionado de ellas tiempo antes de la llegada de los jesuitas. No sucedió como en Sonora, donde estos llegaron primero y aprovecharon las inmensas tierras fértiles que permitió desarrollar una agricultura y una ganadería, base de una economía misional próspera.[49] Quizás

---

[48] AGI. Guadalajara. Carta y memorial del p. Martín Peláez de la Compañía de Jesús sobre las misiones de los tepehuanes, 14 de enero y 31 de mayo de 1605.

[49] Ortega, 1993, p. 93.

aquellas no fueron tan pobres, pero no lograron ser del todo económicamente ricas. Es probable que la ganadería ayudara a equilibrar la producción de la tierra.

Las innovaciones

Uno de los factores que revolucionó la actividad económica de los indígenas y que seguramente indujo más fácilmente al cambio cultural, fue la introducción de nuevas técnicas y cultivos en la agricultura y la práctica de la ganadería. Al trabajo de la tierra con la coa, los jesuitas añadieron las rejas y el arado, al cultivo del maíz, calabaza y frijol, el trigo, la caña de azúcar y hortalizas. Estas innovaciones se reflejaron en una mejora de las condiciones de vida de las misiones, lo que contribuyó favorablemente a la aceptación de la cultura occidental. Es probable que la incorporación de estos elementos a la vida económica de la misión formara parte del plan jesuítico de transformación cultural que buscaban provocar en las naciones del noroeste.

La introducción de dichos elementos corrían a cargo de las autoridades del gobierno provincial que acompañaban a los padres en los trabajos de reducción. Así ocurrió en la entrada de Gerónimo Ramírez a Santiago Papasquiaro, Guanaceví y Río de los Ahorcados el 6 de septiembre de 1597, en compañía del capitán Joan de Gordejuela e Ibargüen, comisionado para este efecto por el virrey Conde de Monterrey, al frente de seis soldados y dieciseis indios amigos. Llevaban consigo cuarenta bueyes, doce rejas de hierro para arados, doce azadones, dos martillos, comales, piedras de moler, hachas y otros instrumentos, los cuales fueron

distribuidos entre los indios recién congregados. Además, los indios amigos se dispusieron a abrir las tierras para cultivo y una zanja para riego.[50]

El aprendizaje y el uso de las nuevas técnicas estuvieron a cargo de los padres, quienes dirigían el complejo proceso de trabajo que se fue conformando en las misiones. Para ello, "los naturales dedicaban tres días de cada semana a trabajar las tierras de los padres, lo que les daba ocasión de aprender y practicar las técnicas agrícolas, y el resto del tiempo a cultivar las pequeñas parcelas de su propiedad".[51]

Además de la revolución que se produjo en la agricultura con la introducción de nuevos métodos y herramientas de hierro,[52] la gran innovación fue la ganadería. La introducción del caballo, el burro, las mulas, vacas, ovejas y cabras, no fueron ajenas a los indios del noroeste, quienes los usaban para el transporte, el consumo y los criaban.[53] De aquí que la nueva actividad económica que se practicaba en las misiones era la ganadería. En algunas de ellas con mucho éxito, como en San Pablo, de Tarahumaras y tepehuanes a mediados del siglo XVII, que era de las mejores de la sierra, donde "Tiene para su socorro y gasto tierras con saca de agua y ganado vacuno y obejuno en bastante número con sus corrales y huerta, todo cercado con adobes: mulas, yeguas y otras vestias de su avío, bueyes y otras

---

[50] AGI, Cuentas 1599. Cfr. Porras Muñoz, 1980a, p. 219. Ortega, 1993, pp. 73, piensa que en Sonora el arado se introdujo tardíamente.

[51] Gonzalbo, en Vázquez, 1994, p. 47.

[52] AGN, Historia, Vol. 20, f. 181v.

[53] Ortega, 1993, p. 73.

alhajas de casa".[54] Noticias semejantes serán reportadas posteriormente por los padres en los informes anuales.

A este respecto Reff opina que las innovaciones introducidas por los jesuitas no produjeron el efecto de cambio cultural que se les ha atribuido porque no existen evidencias empíricas tempranas que así lo demuestren. Para esta afirmación se apoya en los reportes de la primera mitad del siglo XVII donde los padres dejan ver que la base principal de la alimentación de los naturales seguía siendo maíz, frijol y calabaza. Por lo que lo hace concluir que tales innovaciones fueron de poca consecuencia.[55] Esto sería cierto si solamente nos referimos a los patrones alimenticios, pero si tomamos en cuenta las transformaciones como un todo complejo, la idea de Reff carece de valor sustancial.

En el mismo sentido, Ortega ha mostrado que el cultivo y consumo del trigo fue una práctica común en las misiones de Sonora, al igual que la alimentación a base de carne de vaca, borrego y cerdos.[56] Por lo cual no es descartable la posibilidad de que estos hábitos alimenticios hayan sido comunes en las misiones de la Nueva Vizcaya nuclear, puesto que desde un principio se les dotó de ganado. Estarían incluidos asimismo los cambios en la organización del trabajo, y sobre todo, en el aprendizaje de nuevas técnicas y oficios, como herrería, talabartería, carpintería, fabricación de jabón y de azúcar, confección de ropa y de calzado.[57]

---

[54] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 16, f. 216v.

[55] Reff, 1991, pp. 254-255.

[56] Ortega, 1993, p. 66.

[57] Ibid, p. 73.

La economía de las misiones del área de nuestro estudio era cerrada durante el siglo XVII. Se producía únicamente para el consumo interno y no para comerciar con los españoles. Pues eran estos los encargados de abastecer a los centros mineros y urbanos de los alimentos necesarios. El único elemento de articulación económica era la mano de obra indígena que se empleaba en las minas y estancias de los blancos. En el siglo XVIII encontraremos que algunas misiones comerciaban con sus productos.

Los obstáculos de la conversión

Pese a los aspectos benéficos derivados de la introducción de la tecnología agrícola y la ganadería, la conversión de los naturales no fue fácil. No bastaba con reducirlos y proporcionarles otros alimentos. Una de las resistencias mayores que los padres tuvieron que vencer fue en el terreno de la religión de los nativos. La abundancia de "idolos", o representaciones sagradas, y la influencia que ejercían los chamanes entre los indígenas, provocó una guerra que los padres encabezaron desde el principio de la labor evangelizadora. Al destruir los ídolos y convertir a los hechiceros a la fe cristiana, se garantizaba la asimilación de sus adeptos.

Abundan las descripciones del empeño que ponían los misioneros en la evangelización de los chamanes por ser los agentes de la religión de los naturales. Ello representaba, al mismo tiempo, invalidar su función y desestructurar la cosmogonía de la sociedad indígena. Los hechiceros se dieron cuenta de que éste era el propósito de los padres y reaccionaron violentamente. La primera víctima de un acto incitado por un chaman, llamado Nacabeba, fue el padre Gonzalo de Tapia

en la aldea de Teboropa, Sinaloa, el 11 de julio de 1594.[58] Otra fue la insurrección de los acaxees en 1601 que provocó aquel hechicero que a Pérez de Ribas le hacía recordar a Simón Mago,[59] y la gran guerra tepehuana de 1616, encabezada por Gogogito,[60] entre tantas acciones que emprendieron prácticamente todas las etnias.

El resultado inmediato que celebraban triunfales los padres, era la conversión aparente de los personajes principales, la sumisión y obediencia engañosa a las autoridades civiles. Cuando veían que les destruían sus imágenes sagradas, violaban sus espacios rituales y se hacía escarnio de toda su religión para someterlos a las formas de vida cristiana se rebelaban, atacando en primer término a la iglesia, el misionero y los reales de minas. Despoblaban las misiones y regresaban a sus antiguas moradas y costumbres religiosas.

La destrucción de ídolos es uno de los pasajes más frecuentes en la historia de la reducción de los acaxees, debido probablemente a que era la cultura con un sistema religioso más desarrollado. El padre Hernando de Santarén cuidó en hacer un registo etnográfico y testimonio jurídico del proceso. Los padres encontraron que tenían ídolos para todo, la lluvia, la fertilidad, creadores, etcétera, y que estaban hechos de piedra, madera y bajo representaciones zoomorfas y antropomorfas.[61] Solían guardar también gran cantidad de huesos humanos, a los que les atribuían

---

[58] Ortega, 1993, p. 51.

[59] Pérez de Ribas, 1992, p. 487.

[60] Véase supra.

[61] AGN, Testimonio jurídico, Historia, Vol. 20, fs. 201-215.

cualidades propiciatorias en el cultivo de sus sementeras.[62] Tal vez se trataba de los huesos de las víctimas que se comían.

En esa cruzada de destrucción se actuó en casi todos los puntos de la región acaxee primero y después contra los xiximes. Por ejemplo, en la reducción del pueblo de Naspeces, situado al sureste del real de minas de San Andrés, en la frontera con ambas naciones, el padre Santarén y el capitán Diego de Avila encontraron que "entre los naturales hay muchas idolatrías, abusos y gentilidades antiguas".[63] Como la obligación moral de los padres era combatir esas costumbres, se procedió a aplicar castigo ejemplar a un indio viejo que se resistía a entregarles unos huesos humanos que guardaba como cosas divinas.[64] Así actuó el capitán en todos los lugares donde sabían de la existencia de ídolos. Hubo incluso amenazas de esclavizar a los indios, si se negaban a entregar las imágenes que poseían. Lo mismo ocurrió en el pueblo de Tecayas:

> Yo el escribano en cumplimiento de lo mandado por el dicho capitán me llegué al dicho indio Juan y le alagué abrazándole y poniéndole la mano sobre la cabeza y le dije que mirase que si no daba el dicho ídolo que había de ir como esclavo a San Andrés a trabajar y que no pusiere duda en ello y que si lo daba no le hiciesen más daño ni lo azotarían y quede esto a todos sus indios y parciales.[65]

---

[62] González, 1993, p. 184.

[63] AGN, Historia, Vol. 20, f. 201v.

[64] Ibid, f. 202v.

[65] Ibid, f. 276v.

No obstante la violencia aplicada contra los indios para destruir sus imágenes sagradas, los hechiceros protagonizarían la mayor parte de las guerras de resistencia que se suscitaron durante todo el siglo XVII. Lo cual indicaba, por un lado, la vitalidad de sus costumbres religiosas y los triunfos no tan firmes de la labor de los misioneros.

La vida en la misión

La vida en la misión pretendía ser un mundo de disciplina, ejemplo de piedad religiosa y de valores morales. Giraba sobre tres ejes: el trabajo, la práctica de la religión cristiana y el aprendizaje de sus valores culturales y morales.

El trabajo representaba para los misioneros algo más que la fuente generadora de los productos indispensables de la misión, era parte sustancial de la disciplina para formar buenos cristianos.[66] La jornada comenzaba a la salida del sol, después de la oración matutina y concluía con la oración vespertina después del ocaso. Todos los varones con capacidad de trabajar tenían asignada una labor precisa que desarrollar, ya en las tierras de la misión o familiares, e incluso fuera de ellas. El misionero y el gobernador vigilaban el cumplimiento riguroso de las faenas, si estas no se realizaban se castigaba con azotes a los flojos.[67]

La disciplina impuesta en el trabajo tuvo sus efectos positivos en el reforzamiento del proceso aculturativo que los misioneros encabezaban. En primer término permitió arraigar a los naturales a la misión como establecimiento

[66] Ortega, 1993, p. 71.

[67] Ibid, p. 72.

poblacional permanente y en segundo, que practicasen algunos elementos de la vida cristiana. En este aspecto, no hay duda que la asimilación del matrimonio, base de la familia monogámica, fue un gran cambio cultural que los padres consiguieron.[68] Este cambio consistió básicamente en la constitución de la familia según el modelo cristiano, padres e hijos, donde la autoridad primera y última recae en el jefe. La mujer continuó desempeñando la misma función de trabajadora doméstica y educadora de hijos en la niñez.

Como núcleo aculturativo, la familia se convirtió en la unidad natural, orgánica, de la misión. En tanto que a través de la instrucción espiritual de los infantes en el catecismo los padres penetraban hasta el ámbito doméstico y cotidiano de los indígenas. Seguramente por ello pusieron especial empeño en la enseñanza sistemática de la doctrina y en la formación de seminarios. La doctrina era impartida dos veces al día a los niños, por la mañana y por la tarde; a los adultos en cambio una vez al día, normalmente por la mañana. Cuando los indios eran llamados a misa en la iglesia, los hombres y las mujeres eran separados en dos filas a los lados del altar, mientras que los menores eran sentados enfrente. Siempre privilegiándolos. La doctrina era conducida por un padre si estaba en el pueblo, si no, por un "temastian", que conocía suficientemente bien el catecismo.[69] Al principio se enseñaba en su propio idioma, pero más tarde se hacía en castellano, una vez que los pequeños lo dominaban.

---

[68] Reff, 1991, p. 252.

[69] Polzer, 1976, p. 42.

La creación de seminarios en las misiones, con el fin de formar a los hijos de los indios principales en los principios de la religión cristiana, es una institución que surgió tempranamente en Nueva Vizcaya. Es posible asimismo que ésta haya sido madurada en las primeras experiencias de la reducción de los nativos de la parte nuclear. Se sabe, por ejemplo, que el gobernador Francisco de Urdiñola planteó esta necesidad al rey a principios del siglo XVII, probablemente en 1601, para lo cual sugería fuese asignada una cantidad especial de la limosna real para ese propósito.[70] Cuatro años después, el padre Martín Peláez, en Roma, se sumaba a esta petición para que "se hagan algunos seminarios de hijos de los naturales de estas partes por el grande fruto que se ha experimentado con su educación;[71] y en ellos se les enseñara a leer y escribir , con lo cual sus padres se confirmarán en las cosas de nuestra santa fe, -y otros se convertirán de nuevo- y podrianse hacer uno en cada parte de estas principales que se que son de las Nazas, Tepehuanes, sierra de Topia y Sinaloa, mandando se les de la congrua sustentación".[72]

La creación de seminarios para la educación y la formación cristiana de los niños indios, hijos de principales o caciques, era en el fondo la continuación de la obra general pedagógica que los padres realizaban en las misiones, puesto que también la labor en las misiones era eminentemente educativa: se enseñaba la doctrina a toda la población, al mismo tiempo que se introducían conocimientos

[70] Pérez de Ribas, 1992, p. 494.

[71] Hasta ese momento no había noticias de que existiera alguno en las misiones, al menos no formalmente constituido.

[72] AGI, Guadalajara, Carta y memorial de p. Martín Peláez de la Compañía de Jesús sobre las misiones de los tepehuanes, 14 de enero, 31 de marzo y mayo de 1605.

prácticos.[73] Pero más allá de esto, la enseñanza en los seminarios significaba el diseño de una estrategia de transformación profunda, de raíz, de la implantación cristiana por medio de la enseñanza rigurosa de la doctrina y los fundamentos intelectuales de la cultura occidental. Unica forma segura, el cultivo de la niñez, de cimentar el cristianismo para su transmisión generación tras generación.

Es muy interesante constatar que los seminarios entre las misiones pioneras de Nueva Vizcaya hayan sido también los primeros que se fundaron en el noroeste. Incluso antes que en Sinaloa; los de la tarahumara, la pimería y Sonora son posteriores.[74] En Topia se creó seminario inmediatamente después de concluida la recongregación. Al reducirse los pueblos de Baridaguato, Conimeto y Alicamac, edificaron iglesias y al mismo tiempo fundaron los padres un seminario de niños para que sirviesen a la iglesia, aprendieran canto, a leer y escribir;[75] en Santiago Papasquiaro existía también seminario de indios para 1608.[76] Un ejemplo de los resultados de la labor que se desarrollaba en los seminarios era la manera en que los indios de Topia participaban en la celebración de las festividades religiosas en 1644 y el empeño de los padres por enseñarlos: "con grande celebridad y alegría, y con música de los cantores de dos seminarios que pertenecen a esta misión. Y hasta órgano han procurado. Y llevado a sus iglesias algunos de estos padres, con el deseo que tienen de valerse de todos los medios posibles, que puedan ayudar al

---

[73] Gonzalbo, 1990, p. 180.

[74] Ibid, p. 181.

[75] Pérez de Ribas, 1992, pp. 498 y 502.

[76] Decorme, 1952, p. 58.

bien espiritual de estas gentes, y han buscado quien los toque, y enseñe a algunos de los indios naturales, que lo aprendan bien y con afecto".[77]

He aquí la ritualidad con que eran acompañadas las festividades religiosas, pedagogía de la que no estaba excluida el resto de la población de la misión. La educación religiosa era para todos. Entre lo privado y lo público, entre la confesión y la participación colectiva en las festividades religiosas de la comunidad, mediaba, a fin de cuentas la práctica de una enseñanza, el acto de religiosidad donde nadie debía quedar excluido. La esencia de la religiosidad popular.

> Hizieron dos procefsiones de fangre, en que falieron mas de mil perfonas de diciplina, denoche, alumbrada con pobres hachas; pero bien fignificativas de la devoció defta pobre gente, que no defecharia el Señor, que conocia fu afecto, y devocion, y que no fe eftendia a mas fu pobreza; porque las lumbres, y hachas eran encendidos manojos, y hachones de carrizo seco de sus vegas.[78]

En suma, la vida en la misión compendiaba los elementos que constituían los fundamentos de la transformación cultural de los naturales.

[77] Pérez de Ribas, 1992, p. 507.

[78] Ibid, p. 500.

Las misiones y el mundo hispánico

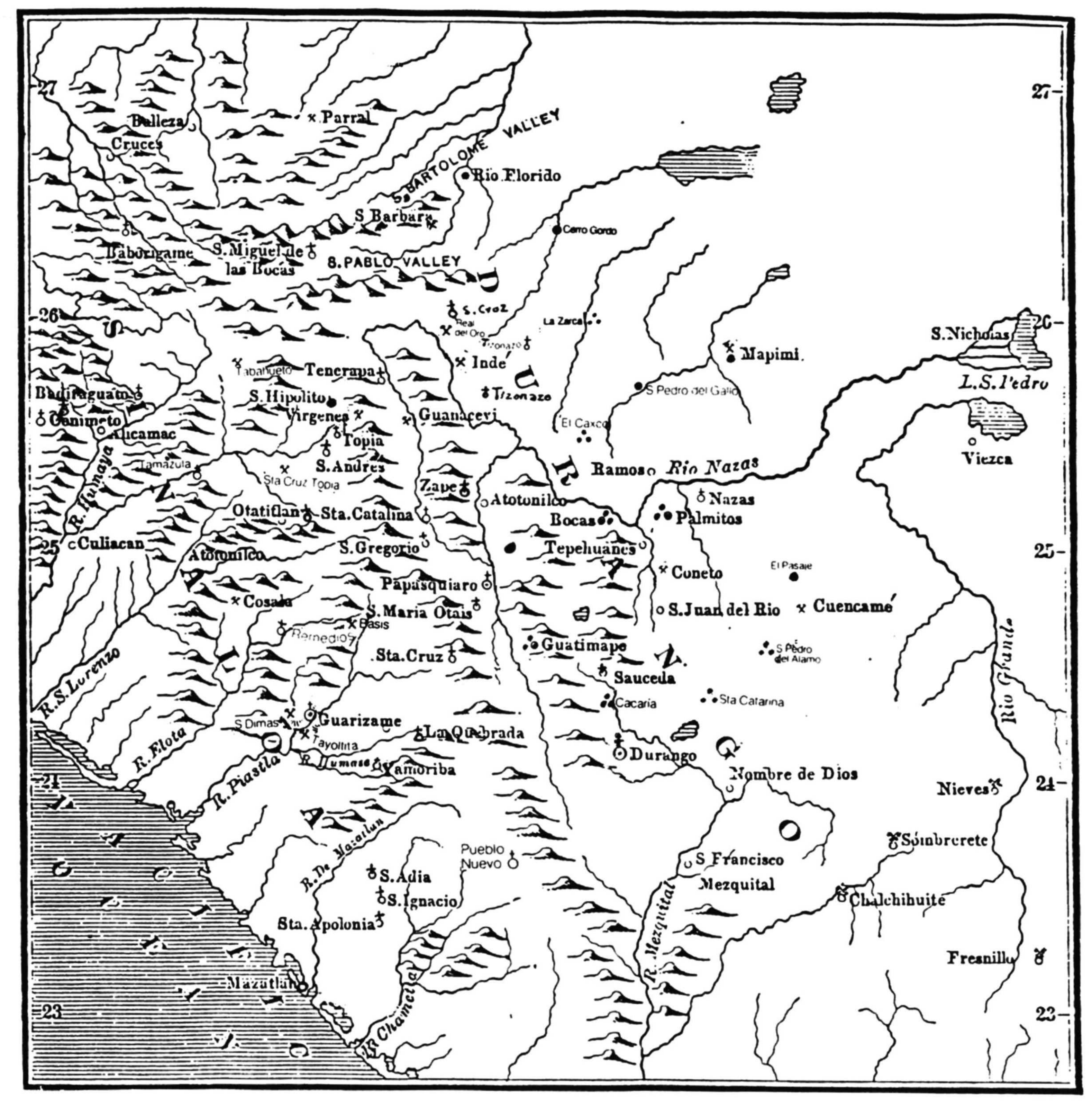
Las misiones constituyeron desde un principio un eslabón fundamental en el desarrollo de la sociedad española de la provincia. La sujeción de los indios en las congregaciones, como su organización sociopolítica, permitió su articulación con el mundo de los blancos por medio del trabajo. En este sentido, las misiones contribuyeron a reforzar el proceso de colonización en el norte y a consolidar los proyectos de obtención de riqueza en las minas, principalmente.

Es muy conocido que los soberanos españoles se distinguieron por su paternalismo con los indios del nuevo mundo y que dictaron leyes para garantizar su protección. Entre otras disposiciones, ordenaron que los indios no fuesen utilizados como animales de carga, sustraídos de sus pueblos, ni hacerlos servir en las casas de los españoles, que todo trabajo debía ser pagado y prohibían que fuesen esclavizados. En la práctica todas estas disposiciones fueron violadas.[79]

Esto es más cierto para la Nueva Vizcaya, donde debido a lo alejado de la capital virreinal, la ausencia de los agentes de justicia, el uso de la fuerza de los colonos y conquistadores, como la complacencia de los misioneros, hicieron posible el régimen de explotación de los indígenas bajo los formas de servicio personal, encomienda, repartimiento y esclavitud.[80] Los sistemas de trabajo forzado que ya

[79] Mecham, 1992, pp. 266-267.

[80] Durante el siglo XVII tales prácticas fueron comunes en nueva Vizcaya. En 1617, en el transcurso de la rebelión de los tepehuanes, fueron repartidos en encomienda 220 indígenas prisioneros, incluyendo mujeres y niños, entre los españoles. Cinco años después, en 1627, un grupo de conchos que habían sido capturados en guerra fueron esclavizados. Ya avanzada la centuría, en la década de 1670, el obispo de la provincia pedía al virrey de la Nueva España y a la Audiencia de Guadalajara que su intervención para que el Gobernador Oca Sarmiento liberara a los nativos de las encomiendas. Hackett, Vol. II, 1926, pp. 31-32.



MISIONES DE LOS TEPEHUANES, ACAXEES Y XIXIMES

Basado en
Bancroft: XV, 1884, p. 312

Simbología:

♁ misiones
✗ reales mineros
• presidios
∴ haciendas

habían sido abolidos en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI, siguieron practicándose en el septentrión.

Francisco de Ibarra fue el primero en conceder títulos de encomenderos a varios de sus soldados. Esto ocurrió en 1563, entre quienes se encontraban Martín López de Ibarra, el Br. Gonzalo Parada de Angulo, Pedro de Ibarra, los herederos de Alonso de Pacheco y Diego de la Mancha.[81] Lo que no sabemos es qué indios fueron los encomendados, probablemente los indios mesoamericanos que llevaban, puesto que en ese momento las naciones de Nueva Vizcaya todavía no habían sido sometidas a ninguna forma de control como para ser asignados a algún español. Justamente para ello "las autoridades coloniales llamaron a los religiosos con el objeto de sujetar a los indígenas y de crear las condiciones para que pudieran establecerse comunidades de colonos que explotaran los recursos naturales de la región".[82]

La asignación de mano de obra indígena a los españoles estuvo sustentada en los abusos que solían cometer los conquistadores, independientemente de las leyes prohibitivas que ya existían, la falta de fuerza de trabajo disponible y también como estímulo para reforzar la colonización en el septentrión novohispano. Este fue el sentido de las leyes de colonización expedidas en 1573, que prometían el otorgamiento de título, el derecho a conceder encomiendas, tierras y fundar mayorazgos como recompensa para compensar los costos de la exploración y

[81] Gallegos, s/f, p. 129. Esta fue la única información que encontró Gallegos acerca de encomenderos en Durango.

[82] Ortega, 1993, p. 87.

conquista.[83] Para su cumplimiento, había que tener los indios disponibles. En opinión de Sergio Ortega, refiriéndose a Sonora, afirma acertadamente que "las misiones desempeñaron durante el siglo XVII la importante función de abastecedores de alimentos y de trabajadores. Sin estos elementos no hubiera sido posible el establecimiento de colonos ni el desarrollo de sus actividades productivas".[84] Lo cual es válido para la parte de nuestro estudio, excepto por lo que hace al abasto de comestibles, que será un fenómeno más del siglo XVIII.

Todo ello explica, por ejemplo, la conjunción de los intereses de los padres jesuitas y de los encomenderos en la región de Topia en la reducción de los acaxees en 1600. La designación del capitán y encomendero Diego de Avila, para acompañar al padre Hernando de Santarén en este proceso, muestra claramente como las autoridades virreinales hacían eco a los reclamos de los españoles por la falta de mano de obra disponible. Y es que en ese momento las exigencias habían crecido, en los reales de minas de Topia y San Andrés había varios mineros trabajando, y además de Avila, tenían encomiendas Alonso Avila, su hermano, Andrés Ortíz Baldelaguna, Pedro de Tapia, Gaspar de Vera y Luis Martín.[85] Es de suponerse que los indios encomendados eran de Sinaloa, pues así lo indica la descripción que hace el obispo de Guadalajara, Alonso de la Mota y Escobar, de los pueblos de Tecorito, Moro el viejo y Guzmanillo, sujetos a encomenderos.[86]

---

[83] Cfr. Swan, 1982, p. 23.

[84] Ortega, 1993, p. 87.

[85] Porras Muñoz, 1980b, p. 110. Cfr., González, 1993, p. 178.

[86] Mota y Escobar, 1940, p. 113.

Por la utilización del recurso de la violencia en la reducción, parece no haber duda que el fin principal era utilizarlos como mano de obra en las minas.[87] Hacia 1601 decía Mota y Escobar, refiriéndose a Topia, "tienen los mineros bastante copia de servicio de indios".[88] Aunque según él se trataba de delincuentes, homicidas, ladrones y salteadores que huyendo de la justicia se refugiaban en los centros mineros. Justificaba asimismo el estado en que se encontraba la cristiandad y el uso de la servidumbre de los indios.

> Está muy menoscabada la doctrina cristiana en reales de minas, porque ni se pueden castigar delitos enormes de indios, ni desterrarlos, ni hacerlos que vengan a misa en días de precepto, porque aun en esto los ocupan servilmente los mineros. Y también digo que hay alguna especie de razón fuerte de permitir esta quiebra en orden de la conservación universal de estos reinos y de las de Castilla, pues todos penden de la cantidad de plata que en ellos se saca, con que se acude a todos los menesteres de paz y guerra.[89]

Al poner los intereses del César por delante y los religiosos en segundo plano, queda claro que el clero estaba de acuerdo con la utilización servil de los indios. Su empleo no se redujo a las minas, donde también había indios laboríos,[90] en las estancias agrícolas y ganaderas fue común. La nueva clase social de los granjeros prefería considerarse encomenderos, porque efectivamente su actividad productiva descansaba en la mano de obra indígena.[91]

---

[87] Swan, 1983, p. 18.

[88] Mota y Escobar, 1940, p. 204.

[89] Ibid, p. 205.

[90] Pérez de Ribas, 1992, p. 476.

[91] Mecham, 1992, p. 267.

Así como las leyes que prohibían la encomienda de indios a los españoles no fueron cumplidas en Nueva Vizcaya, tampoco lo fueron los que sancionaban la esclavitud de los naturales. La encomienda y el servicio personal se aplicaba, al parecer, a los recién convertidos y bautizados,[92] la esclavitud a los cautivos de guerra. En ambos casos con la venia de los gobernadores de la provincia. En 1617, en el curso de la rebelión de los tepehuanes, 220 indios prisioneros, incluyendo mujeres y niños, fueron sentenciados a la esclavitud y distribuidos entre los españoles. Cinco años después, en 1622, el capitán Cristóbal Sánchez hizo entrega al gobernador Mateo de Vesga de 10 prisioneros que había capturado en una expedición contra los conchos que se habían rebelado. De Vesga declaró a los cautivos esclavos, y en la venta de ocho de ellos se obtuvieron 300 pesos que fueron aplicados en honor de Felipe III,[93] muerto un año antes.

Dicha práctica debió de haber sido común durante el siglo XVII aun en tiempos de paz. Hacia 1647 el monarca español era informado que en la provincia de Nueva Vizcaya los alcaldes mayores y doctrineros llevaban jóvenes indios tepehuanes, salineros y de otras naciones a venderlos a las minas como esclavos, al parecer como negocio.[94] Por lo que mandó:

> "No se hagan esclavos a los yndios Bárbaros ni los embien por vía de presente a nadie ni a servir a parte alguna contra su voluntad quando estan en paz y no se prendan en buena guerra... y que en ninguna manera sean

[92] "Concurre... la vejación más que grande- afirmaban los misioneros a mitades del siglo XVII- del servicio personal con titulo aparente de encomienda... que ocasiona en particular a los recien convertidos y bautizados retirarse a los montes". AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 16, f. 217.

[93] Hackett, Vol. II, 1926, p. 32.

[94] Ibid, pp. 32-33.

vejados, molestados ni dados por esclavos con ningún pretexto... os mando atendeis mucho aguardar precisa y puntualmente lo dispuesto en las cédulas que están dadas para que no se hagan esclavos a los yndios ni los ocasionen ninguna turbación en esa provincia por los Alcaldes Mayores, doctrineros ni otra persona alguna, antes los acaricien y traten con toda blandura y benignidad y conserven en paz, quietud y justicia, porque de lo contrario me daré por deservido..."[95]

No obstante estas disposiciones reales, los abusos, la encomienda y el servicio personal de los indios continuó. En 1651, los tarahumaras de Papigochic se quejaban ante el padre Cornelio Godines de las vejaciones que cometían con ellos los españoles, pero después de ver que el misionero no los defendía "empezaron a aborrecerlo y trataron de librarse de la vejación que se les hacía matándolos a todos".[96] Convencidos de que el padre quería más a los españoles que a ellos, lo ejecutaron e iniciaron la guerra. Atropellos semejantes ocurrían en la misión de San Pablo, de tarahumaras y tepehuanes, en la década de 1650. Lo que ocasionaba que abandonaran la misión "retirándose a los montes".[97] Esto mismo hacían los conchos sometidos a encomiendas en 1669.[98]

Tal situación influyó seguramente para que don Fernando de Haro y Monterroso, oidor de la Audiencia de Guadalajara, a la cual pertenecía la jurisdicción de Nueva Vizcaya, en 1672 solicitara a la Audiencia que emitiera una orden para que los indios "chinos" y chichimecos, así como los de Sinaloa, Nuevo México y Nuevo

---

[95] Al Gobernador de la Nueva Vizcaya guarde las cédulas que están dadas, para que no se hagan esclavos a los yndios y los conserven en paz quietud y justicia. Madrid, 30 de noviembre de 1647. Hackett, Vol. II, 1926, pp. 160-162.

[96] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 14, f. 177.

[97] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 16, f. 217.

[98] Hackett, Vol. II, 1926, pp. 31-32.

León pudieran quedar en libertad. Su intervención tuvo rápidamente la simpatía de la reina y a raíz de ello se instruyó a las audiencias de Guatemala y México, el 13 de diciembre de 1672, para que se dejara en libertad a los esclavos indios en sus respectivas jurisdicciones.[99] Lo más seguro es que no hayan sido cabalmente cumplidas estas disposiciones, pues en 1692 el virrey de Nueva España, Conde de Gálvez, notificaba al capitán de las fuerzas presidiales de Sinaloa, Manuel de Agramont y Arce, que no debía castigar a ningún indio cautivo de guerra sin antes hacerle un juicio cuya sentencia pasara por un asesor legal. Pero al año siguiente se modificó, contemplando el castigo inmediato (no precisan si era físico o trabajo esclavo) de indios rebeldes sin necesidad de juicio, por quebrantar la paz o por crímenes.[100]

Los abusos no cesaron. Y es muy probable que a esa clase de empleos de la fuerza laboral indígena se hayan agregado otros, como el repartimiento. Así lo indica el informe del gobernador de Nueva Vizcaya, José Manuel de Cosío y Campa, al virrey Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, en 1744 acerca de la condición que guardaban las misiones y pueblos de indios, donde entre otras cosas afirmaba que "el sistema de repartimientos había aumentado por necesidad porque representaba grandes beneficios a los agricultores como a todos los que empleaban estos servicios de los indios". Reconocía al mismo tiempo que esto era causa de malestares entre ellos.[101] Hay que añadir a esta obligación impuesta, la prestación

---

[99] Ibid, p. 33.

[100] Ibid, p. 34.

[101] Bancroft, Vol. XV, 1884, p. 586.

de servicio militar toda vez que los militares requerían de su apoyo para combatir a otras naciones en guerra.[102] Lo que les permitía reclutar "indios amigos", como laguneros, conchos y xiximes. Esto sucedió frecuentemente entre los laguneros:

> Con los españoles guardaron siempre paz, ayudándolos en guerras, que se les ha ofrecido con otras bárbaras Naciones, y ser la reducción y asiento de los Laguneros tan importante para la seguridad de Chichimecas vecinos.[103]

La erección de los presidios en la zona de misiones tenía precisamente la función de garantizar en primer término los intereses de los españoles mineros y encomenderos, pero también el de asegurar el control de los nativos y resguardar la entrada de los misioneros para que los redujesen, por la fuerza si era necesario, con el fin de emplearlos eventualmente como abasto de mano de obra en las empresas de los blancos.

En Sinaloa y territorio de los acaxees y xiximes la fundación de los establecimientos militares permanentes se produjo un año después de que, en el primer caso, el padre Gonzalo de Tapia perdió la vida en los intentos por reducir a los tehuecos; en el segundo, una vez que sobrevino la insurrección de los acaxees, en 1601, a consecuencia del fracaso de la reducción violenta realizada por el capitán Diego de Avila y el padre Hernando de Santarén. Lograda su pacificación, surgió el presidio de San Andrés, en 1602, y en 1605 el de San Hipólito, sitio frontero entre acaxees y xiximes, al mando del capitán Bartolomé Juárez.[104]

---

[102] Ortega, 1993, p. 85.

[103] Pérez de Ribas, 1992, p. 678.

[104] Porras Muñoz, 1980, pp. 259 y 263. Cfr. Hackett, Vol. II, 1926, p. 17.

En los tres casos la acción militar fue decisiva en la formación y consolidación del orden misional.[105] El presidio de San Hipólito desempeñó un papel fundamental en la pacificación de los tepehuanes insurrectos en 1616, al lado de las fuerzas del gobernador Gaspar de Alvear. Más tarde, a fines de 1620 fue erigido otro presidio-fortaleza, el de Santa Catalina de Tepehuanes, siendo nombrado primer capitán Francisco Montaño de la Cueva, el 24 de enero de 1621.[106] Esta nueva guarnición sería un factor muy importante en la reconstrucción de las misiones de esa nación rebelde y serviría sobre todo de resguardo eficaz de los centros mineros de Guanaceví, Indé y Santa Bárbara.[107]

Ambos destacamentos militares mantuvieron una actitud muy dinámica en la salvaguarda de los intereses generales de los españoles y en el auxilio de la empresa misional jesuita. Entre 1630-1632, cuando el padre Diego de Cueto emprendía la jornada definitiva de la reducción de los hinas, grupo pariente de los xiximes, narraba como después de haber fundado cuatro misiones los indios no estaban del todo convencidos de permanecer en ellas, tuvieron que recurrir a las armas:

> Como las cosas no tomaban asiento, ni quietud permanente; finalmente se hubo de ejecutar el último remedio, que fue, ordenar el gobernador al capitán Bartolomé Juárez de Villalva, entrase con los soldados de su presidio en San Hipólito, y compañía de indios christianos amigos, y no saliese de aquella tierra, hasta dejarla asentada de paz, y limpia de la gente que la inquietaba y turbaba.[108]

---

[105] Para el presidio de Sinaloa, Cfr. Ortega, 1993, pp. 62-65.

[106] Porras Muñoz, 1980b, p. 272.

[107] Zambrano, T. III, 1977, p. 625. Hackett, Vol. II, 1926, p. 108.

[108] Pérez de Ribas, 1992, p. 555.

Por su parte, la fuerza presidial de Santa Catalina de Tepehuanes fue un factor decisivo en la campaña de pacificación de los tobosos rebeldes, llevando a cabo en 1643, por el capitán Juan de Barraza.[109] Después de la guerra vino la reducción. Los prisioneros rebeldes fueron distribuidos en misiones ya establecidas como el Tizonazo y algunas rancherías se redujeron por primera vez a la vida de pueblos-misiones.[110]

En 1646, al crearse el presidio de Cerro Gordo, el destacamento militar de Santa Catalina de Tepehuanes pasó al nuevo establecimiento,[111] dejándo desprotegidas las misiones y los reales mineros. En adelante los presidios pasaron a ser el cordón fundamental de protección del avance español en el septentrión novohispano, la frontera armada que resistiría los embates de las incursiones de los indios no pacificados. La erección de las guarniciones de El Gallo, Cuencamé (Pasaje) y San Francisco de Conchos, completarían la muralla de resguardo de la Nueva Vizcaya por el oriente, que a su vez serviría de escolta móvil del tráfico de productos por el Camino Real de Tierra Adentro.[112]

Al concluir el siglo XVII, el sistema de presidios había sido desarrollado en Nueva Vizcaya como organo protector del avance español. Este proceso se produjo a la par del desarrollo de las misiones y de la resistencia armada que opusieron las etnias nativas a los proyectos de los españoles. En este sentido, queda claro que

[109] Porras Muñoz, 1980b, p. 273.

[110] Bancroft, Vol. XV, 1884, p. 351.

[111] Porras Muñoz, loc. cit.

[112] Hackett, Vol. II, 1926, p. 22.

las instituciones instrumento de conquista fueron: los reales de minas, las haciendas agrícolas y ganaderas españolas, las misiones y los presidios; a diferencia de Sinaloa y Sonora, donde la misión y el presidio constituyeran la base del mismo proceso.[113]

Demografía y enfermedad

Uno de los factores que influyeron con mayor fuerza en el proceso de cambio cultural de los indígenas en el noroeste novohispano fue la introducción de enfermedades epidemiológicas del Viejo Mundo. El contacto con exploradores, colonizadores españoles y con indios mesoamericanos portadores de alguna enfermedad, los expuso al contagio que tantas vidas cobraría entre ellos.[114] Dentro de este contexto de enfermedad y epidemia, según opinión de Daniel T. Reff, los jesuitas iniciaron la formación del sistema misional.[115]

Enfermedades como la viruela, el sarampión, la malaria y el tifo, causaron en la población nativa un impacto dramático,[116] que la redujo, en menos de cien años, en un 90%.[117] Es probable que, una vez congregados en las misiones hayan sido víctimas fáciles de esas epidemias, puesto que la presencia de los jesuitas en Nueva Vizcaya coincide con el inicio de las enfermedades epidemiológicas en la región.[118]

---

[113] Ortega, 1993, p. 62.

[114] Reff, 1991, p. 128.

[115] Ibid, p. 277.

[116] Gerhard, 1981, p. 169.

[117] Reff, 1991, p. 277.

[118] Reff, 1991, p. 16.

Para tener una idea más clara de las consecuencias demográficas que causó la presencia de enfermedades del Viejo Mundo, es conveniente tener presente las dimensiones de la población nativa al inicio del proceso de reducción jesuita. Los acaxees, por ejemplo, según información de Pérez de Ribas, ascendían hasta 16 mil almas, en 1598,[119] aunque Santarén estimaba hacia 1599 que eran unos 5 mil.[120] La información de la nación xixime es vaga, los misioneros establecen en sus primeros trabajos que bautizaron a "millares de almas",[121] y solo hasta 1610 el padre Alfonso Gómez precisó que los cinco pueblos que Francisco de Urdiñola asentó y redujo, hacían un total de cinco o seis mil personas.[122] Los tepehuanes eran unos 15 mil a finales del siglo XVI.[123] En la región de la Laguna sus habitantes irritilas alrededor de 18 mil en 1598.[124] Un total aproximado de 70 mil naturales.[125]

Dicha población como veremos, disminuiría brutalmente en las primeras dos décadas del siglo XVII y continuaría hasta su punto más bajo en 1678. Según los cálculos realizados por Reff, el total de individuos de las cuatro etnias anteriormente mencionadas era, en 1588, de 60 mil, misma que descendió hasta 3,821 en 1678.[126] En tanto la población española operó un proceso contrario, mientras los indígenas

---

[119] Pérez de Ribas, 1992, p. 471.

[120] Cfr. González, 1993, p. 140.

[121] Pérez de Ribas, 1992, p. 523.

[122] Ibid, p. 538.

[123] Gerhard, 1981, p. 164.

[124] Pérez de Ribas, 1992, p. 293. Cfr. Reff, 1991, p. 204.

[125] Gerhard, 1981, pp. 170-171.

[126] Reff, 1991, p. 205.

eran diezmados por las enfermedades y otros factores, los blancos fueron en sistemático aumento. Esto sucedió durante todo el período colonial.[127] Francisco de Ibarra inició la colonización de su reino emergente en 1562 con un puñado de 160 hombres, la mayor parte de ellos vascos,[128] a quienes estableció en minas y estancias agrícolas y ganaderas. Estos nuevos pobladores, con sus acompañantes, negros la mayoría, se incrementaron aceleradamente. Así por ejemplo, a principios de la centuria la población no india en Nueva Vizcaya era de 2900 habitantes.[129]

De la pujanza económica que disfrutaban los españoles hacia 1601 en los reales de minas, haciendas de beneficio, como en estancias agrícolas y ganaderas nos da cuenta el obispo Alonso de la Mota y Escobar, quien realizó visita pastoral por esas fechas.[130] No ofrece datos precisos de los pobladores blancos. Lamenta que fueran tan pocos debido, según él, a que no se había generalizado aún el empleo de la mano de obra de los nativos, como en Guanaceví, donde "aunque hay algunas muy pequeñas (poblaciones) de chichimecos en sus cercanías, no se aplica esta gente a servir y cuando los quieran necesitar a ello, apelan para el arco y flecha y siempre sale la sentencia en su favor".[131]

El censo levantado por el gobernador Francisco de Urdiñola en 1604 ofrece una información demográfico-económica muy útil. Urdiñola divide a la población

---

[127] Gerhard, 1981, p. 169.

[128] Mecham, 1992, p. 154.

[129] Gerhard, 1981, pp. 170-171.

[130] Mota y Escobar, 1940, pp. 198-206.

[131] Ibid, p. 203.

española en cinco categorías de ocupación económica: mineros con haciendas de beneficio, mineros con minas y sin ingenios, estancias de ganado mayor, labores de coger pan y maíz y comerciantes sin propiedad. Además el estatus familiar de otros. Sus cuentas demográficas comprenden las poblaciones de San Juan del Río, Saltillo, San Sebastían de Chiametla en Sinaloa, los reales de minas de Cuencamé, Guanaceví, San Andrés, Topia, Indé, Pánuco y Charcas, Cacalotlán y Maloya, y valle de Santa Bárbara, así como la villa de Durango. De un total de 860 personas registradas,[132] el 42 por ciento eran mineros, que estaban concentrados en la región de Santa Bárbara, Topia y al este de Nueva Vizcaya. Los propietarios de ranchos y haciendas constituían el 34 por ciento, localizados alrededor de Durango, San Juan del Río, valle de San Bartolomé y Saltillo. Entre estos propietarios destacaba Rodrigo del Río y Loza con cuatro grandes haciendas. Finalmente, los comerciantes formaban el 24 por ciento y estaban distribuidos en casi todas las comunidades. El resto eran considerados como casados o solteros.[133]

Ello significa también que las misiones ya constituidas como las que se estaban formando a principios del siglo XVII, empezaban a sentir la presencia creciente de la población española. Lo que favorecía el control jesuita sobre los indios, su empleo como mano de obra en las propiedades de los blancos y, al mismo tiempo, los exponía indefensos a las enfermedades.

---

[132] Cfr. Jones, 1988, p. 79. Contra 3700 personas que estima Gerhard, Jones aclara que Urdiñola no tomó en cuenta a soldados, pequeños agricultores, indios pacificados y otros individuos que no tenían propiedad.

[133] Ibid, pp. 80.

Las enfermedades epidemiológicas se extendieron hacia el norte en la medida que lo hicieron los españoles. En general, las enfermedades siguieron las rutas y los ritmos de ese avance, llevando consigo el contagio masivo y con él la muerte. La primera epidemia que azotó a toda la población nativa de Nueva Vizcaya, de 1576 a 1581, coincide precisamente con el proceso de consolidación de los asentamientos blancos en la parte nuclear de la provincia. Durante cinco años, el tifo, la tifoidea y la disentería atacaron sorpresiva y mortalmente a muchos nativos. Epidemias semejantes habían ocurrido en el centro y sur de México, caracterizadas por intensas fiebres, hemorragias nasales, fuertes dolores de cabeza y estómago.[134] Los portadores de estas enfermedades eran los esclavos negros, mulatos y trabajadores libres de las minas. Pero también lo eran los productos contaminados que transitaban por el Camino Real.

Después de un intervalo de trece años, en 1594 se produjo la fatídica epidemia de viruela y sarampión, que abarcó Sinaloa, Durango y Parras, y marcó el inicio de las enfermedades crónicas en Nueva Vizcaya, que ocurrirían con una regularidad de cinco a ocho años durante todo el siglo XVII.[135] Este infausto suceso coincidió con los primeros trabajos de los jesuitas en la Laguna. Al padre Francisco de Arista le tocó bautizar a unos dieciocho niños que estaban enfermos, sólo para que poco después murieran.[136] Las víctimas más indefensas eran los niños y los ancianos, hacia 1601 el padre Diego González Cueto reportaba que "en estos años

---

[134] Reff, 1991, p. 124.

[135] Ibid, pp. 141 y 276.

[136] Pérez de Ribas, 1992, p. 681. Cfr. Reff, 1991, p. 139.

(1600-1601) han muerto al pie de mil niños bautizados por mis manos".[137] Esta epidemia afectó a tepehuanes, acaxees, xiximes, tarahumaras, conchos y laguneros.[138]

Como parte de la secuela de aquellas enfermedades, la debilidad física, la impresionante experiencia de la mortandad, sobrevino otra epidemia, esta vez de disentería y malaria que duró hasta 1600. Una tras otra, en 1601-1602, volvió la viruela y el sarampión, devastando la misma región.[139] De hecho, todo el siglo XVII fue un proliferar de enfermedades por doquier en Nueva Vizcaya.

La reacción de los indígenas fue diversa. En el plano psicológico, el pánico y el temor que les produjo ver como perdían a sus semejantes, como sufrían antes de morir o los efectos negativos que marcaban a los sobrevivientes, causaron frecuentes suicidios. Abandonaban las misiones y regresaban a vivir en sus antiguas moradas. Conscientes de que los padres y los colonos españoles eran los portadores de las enfermedades, asumieron una actitud violenta, donde los antiguos hechiceros reasumieron su papel de guías espirituales, llevando las cosas a la ejecución de algunos de ellos y a la rebelión. El padre Gonzalo de Tapia perdería la vida precisamente como víctima de esta clase de reacciones de los indígenas, y es muy probable que la guerra acaxee de 1601 haya sido un móvil para sacudirse también los efectos de las enfermedades.

---

[137] Pérez de Ribas, 1992, p. 500.

[138] Reff, 1991, p. 140.

[139] Ibid, pp. 140-147.

La enfermedad y la rebelión parecen estar en relación estrecha. En 1610, el amotinamiento de un pequeño grupo de xiximes coincidió con el brote de viruela en una población vecina de los acaxees.[140] Esta revuelta estuvo encabezada por un hechicero, quien advertía con toda claridad el peligro de contagio que representaba "enterrar a los nuestros" en la iglesia y el tener contacto con los misioneros y españoles, por ser portadores de enfermedades y hambres.

> Este fue persuadiéndoles que había hablado con el padre que los doctrinaba, y convencidole en las cosas que predicaba de la otra vida, y mostrándole con el dedo, que los muertos, y sus almas, que se quedaban en la sepultura donde los enterraban; y que la iglesia donde estaban estos muertos era ***Cocoliztli*** (que así llaman a la enfermedad que es como peste entre ellos) y que el padre, y los españoles, que tal doctrina enseñaban, eran causa de sus enfermedades, y hambres; y que así el querer ellos hacer iglesia en su tierra, era llamar a la enfermedad y la hambre para que los acabase.[141]

También durante las rebeliones los indígenas sufrieron grandes pérdidas, a causa de las campañas de sometimiento de los españoles. Por ejemplo, en aquella misma guerra, el gobernador Francisco de Urdiñola "pasó a cuchillo" a 800 indios en Xocotilma.[142] Lo mismo ocurrió en la gran rebelión tepehuana, precedida por una epidemia de tifo, entre 1616-17. Fueron ejecutados unos mil insurrectos.[143] La epidemia de 1612-15, "de cámaras de sangre", produjo una gran mortandad de

---

[140] Ibid, p. 154.

[141] Pérez de Ribas, 1992, p. 529.

[142] Porras Muñoz, 1980b, p. 133.

[143] Reff, 1991, p. 205.

"millares de párvulos y adultos bautizados" entre los xiximes,[144] quizás por este motivo se unieron a los tepehuanes en su causa contra los españoles.

Para 1625, según la "Razón y minuta" la población indígena de la Nueva Vizcaya nuclear sujeta a administración religiosa de los franciscanos y jesuitas, es decir tepehuanes, acaxees, xiximes y laguneros, había descendido a 13,855 personas[145] de 70 mil que eran hacia 1600. Esto significa que en tan sólo veinticinco años la baja demográfica de los naturales representaba casi un 80 por ciento. Ante tal situación, parece que en el período de 1626 a 1636 se produce una ligera recuperación, no tanto por la ausencia de enfermedades, que no dejaron de afectarlos, sino tal vez a la resistencia inmunológica que habían adquirido. Aun así, de los 100 mil indígenas bautizados que reportaban los jesuitas en 1638, vivían solamente el 10 por ciento.[146]

Otro elemento asociado al proceso de despoblamiento y enfermedad de los indígenas que seguramente agravó sus consecuencias fue el hambre. Así sucedió en 1630 a los hinas del grupo xixime, a quienes los habían atacado el sarampión y además la "esterilidad y hambre".[147] Estos factores, sequía, hambruna y enfermedad, se van a presentar juntos a partir de 1645. Y un hecho importante, si bien las epidemias continuaron atacando principalmente a etnias nativas, los

---

[144] Pérez de Ribas, 1992, pp. 548-549.

[145] Hackett, Vol. II, pp. 152-158. Reff obtiene una cifra de 10 mil catorce personas recurriendo a la misma fuente. Cfr. p. 205.

[146] Reff, 1991, p. 201.

[147] Pérez de Ribas, 1992, p. 554.

españoles y miembros de otros grupos raciales también resultaron afectados. Desde luego que los blancos en menor medida.

Es probable que esa triada fatídica haya estado presente en las pestes de tabardillo o ***cocoliztli***, en 1648 y 1652. El primero atacó en la misión del Tizonazo, donde en solo cinco meses había arrasado con pueblos enteros, "que es la causa de haberse minorado con lamentables ruinas la muchedumbre de indios".[148] En el segundo, que afectó la región de San Pedro de la Laguna y Santa María de Parras, causó una gran mortandad.[149] La sequía y hambruna de 1667 fue seguida por una peste, con especial repercusión en la ciudad de Durango, al grado que ningún remedio probó su efectividad, hasta que el gobernador y el obispo decidieron elegir como patrón del reino a San Francisco Javier, en 1668, la plaga empezó a amainar.[150] El ciclo continuó durante el resto del período colonial, con las mismas tendencias y efectos negativos para los naturales.

Los efectos devastadores de las constantes epidemias fueron tales que, según los cálculos de diversas fuentes realizadas por Reff, arrojan una población de 3,821 indígenas tepehuanes, irritas, acaxees y xiximes para 1678, una dramática disminución del 90 por ciento, de 1600 a esa fecha.

---

[148] AGN, Misiones, Vol. 26, Exp. 29, fs. 167-167v.

[149] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 15, fs. 205v-212.

[150] Bancroft, Vol. XV, 1884, p. 345. No se precisan las víctimas que perecieron. Pero por el tono de la noticia se infiere que fueron muchas.

Tendencias demográficas entre las etnias serranas, siglo XVI y XVII						
			Años			
Etnia	**1500**	**1598**	**1625**	**1638**	**1662**	**1678**
Tepehuán	21,000	14,000	2,000		3,063	1,105
Irritilla	24,000	18,000	1,569	10,000	-	-
Acaxee	21,000	14,000	1,065		1,075	816
Xixime	21,000	14,000	5,380		2,388	1,900
T OTAL	87,000	60,000	10,014	10,000	6,526	3,821

Fuente: Reff, 1991, p. 205

Frente a esos hechos, por demás elocuentes del desastre que sufrían los naturales de Nueva Vizcaya, la pregunta obligada es ¿cuál fue la actitud asumida por los misioneros jesuitas? En primer lugar, ninguno de ellos hizo ningún registro sistemático de estos acontecimientos. En las cartas anuas existen referencias esporádicas, en su mayoría imprecisas respecto al número de enfermos o de muertos, donde destacan los trabajos que representaban para ellos bautizarlos o confesarlos antes de morir. Los atendían y les proporcionaban medicinas.[151] Por el testimonio del padre Hernando Santarén nos podemos dar una idea de que el método curativo que empleaban era la sangría:

> Esto escribo cansado de sangrar con mis propias manos, por los muchos enfermos que hay, sin que haya otro que les acuda sino yo que en tres días no me he sentado sino a comer, sangrando y bautizando.[152]

[151] Pérez de Ribas, 1992, p. 691.

[152] González, 1993, p. 148.

Tal vez, la frecuencia de las enfermedades, el cúmulo de desgracias que padecían los indígenas, como las penalidades laborales de los misioneros, hicieron que no los consideraran acontecimientos merecedores de ser registrados sino más bien rutinarios. Además no se menciona que alguno de ellos haya muerto por estas causas. El único caso de enfermedad, por contagio, fue el del padre Santarén, quien refiere: "aquella misma noche a la media de ella, estaba yo con mi cuartana, que todo el año ha durado".[153]

No obstante esa frialdad e indiferencia no deja de sorprender el hecho de que nadie de los padres haya llevado a cabo una reflexión acerca de la condición moral, psicológica, de los nativos y de las consecuencias espirituales de la enfermedad y de la muerte. Por lo visto sólo justificaban estos males como un castigo de Dios a los indios por los años que habían vivido en su "gentilidad". Era el creador quien les enviaba la desgracia: "Embió Dios una enfermedad general y mortal por este tiempo, que cayó, y se extendió por todos los indios de esta comarca".[154] Esto ocurría en medio de una disputa que libraban Dios y el diablo por las almas de los indios, de aquí que el castigo recayera en aquellos que se aliaban con el agente del mal representado en los hechiceros, pero gracias a los trabajos de evangelización de los misioneros, el consuelo final era que todas las almas que morían se iban al cielo, y no como antes, al infierno:

[153] Pérez de Ribas, 1992, p. 483. Las tercianas y las cuartanas dobles eran síntomas de la malaria. Consisten en ataques cíclicos de paroxismo, acompañados de fuertes fiebres. Cfr. Reff, 1991, p. 107.

[154] Pérez de Ribas, 1992, p. 690.

> Triunfo fue ese de la cruz de Christo, y del derramamiento de su inocentísima sangre, mediante la cual dejaron y olvidaron estos Indios sus costumbres bárbaras; y florece hoy en ellos una muy lúcida christiandad; sino tan copiosa en gente como era a los principios, pero en mucho más felíz estado que en el que antes estaban. Pues ahora salen de ella muchas más almas para el cielo, que cuando todas las que había en ella se las llevaba al infierno.[155]

Para defenderse de los efectos de las enfermedades, los naturales acudieron a sus antiguos métodos curativos. En Carantapa, los acaxees se juntaban hombres, mujeres, niños y ancianos a pedir a sus dioses los librase de la enfermedad y aflicción, en ocasión de una epidemia de viruela y sarampión.[156] Los indios de Parras recurrían a la ceremonia del mitote para ahuyentar las enfermedades y solían "labrarse con botones de fuego, que hacen con unas varillas encendidas, o fajándose y sangrándose las piernas con puntas de flechas".[157] Los tepehuanes y tarahumaras de San Pablo utilizaban una hierba que llamaban purga de San Pablo contra bubas o morbo gálico.

> En este partido y sus contornos hay una yerba y raíz que llaman Purga de San Pablo, la cual es tan fuerte y eficaz contra bubas o morbo gálico que estándo tocados y enfermos de ellas los indios, con una o dos veces que la toman en atole o de otra manera, quedan del todo sanos y limpios, y una es mejor que otra (la había de dos) y esto sin guarda ni resguardo alguno porque a todos vientos se van al río a un arenal debajo de un árbol que ojalá corriera por todo el mundo para escusar unciones y otros aprietos y apremios vigorosos y rígidos para curar tan pestilente mal y para engrasados y azogados tambien sirve.[158]

---

[155] Ibid, p. 550.

[156] Ibid, p. 504.

[157] Ibid, p. 691.

[158] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 15, f. 215v.

De acuerdo con Reff, la introducción de las enfermedades epidemiológicas del Viejo Mundo indujo cambios culturales entre los indígenas del noroeste novohispano. En su opinión, las enfermedades jugaron un papel muy importante en la desintegración de las estructuras sociales y de residencia en rancherías de los nativos, que a la larga favorecerían su concentración en las misiones.[159] Por ello, en la medida en que se produjo el descenso de la población nativa, los cambios culturales se fueron profundizando.

Por otro lado, la historia demográfica de la población no india fue otra. A diferencia de las etnias nativas, los españoles, negros mulatos y mestizos se mantuvieron en constante aumento durante todo el período virreinal en Nueva Vizcaya. Hacia 1750 lograron sobrepasar en número a los indígenas. Estos nuevos colonos, numéricamente insignificantes a finales del siglo XVI, su aumento se debió a que disfrutaron de mejores condiciones de vida, no obstante ser portadores de muchas de las epidemias que devastaron a los indígenas. Asentados en los centros urbanos, mineros y haciendas, esto es, donde las actividades económicas eran favorables, les permitió adaptarse y desarrollarse sin grandes alteraciones.

Acerca de las tendencias de crecimiento de los grupos no indios en Nueva Vizcaya, Gerhard muestra como, más que los españoles, los mulatos, mestizos y castas llegaron a ser los más numerosos.[160] Como se sabe, las poblaciones mineras fueron las de mayor dinamismo demográfico, sujeto siempre a los vaivenes de bonanza y decadencia. Del proceso de disminución de la población indígena, de su

---

[159] Reff, 1991, pp. 243-245.

[160] Gerhard, 1996, pp. 215-216.

mestizaje con los nuevos pobladores y de los cambios culturales que se operaron en ellos, surgió el carácter racial de esa parte del norte.

La resistencia indígena

El siglo XVII es la centuria de la resistencia indígena en la Nueva Vizcaya. No hubo un solo punto donde los nativos hayan permanecido indiferentes o resignados ante el avance español en sus territorios. Menos aún frente a la crueldad con que iban siendo reducidos sistemáticamente a las nuevas formas de vida en las misiones y a la explotación en las minas y haciendas de los blancos. Al mismo tiempo, la respuesta violenta de los indígenas en contra de estos procesos de conquista, estuvo estrechamente vinculada con el drama vital que provocaron las enfermedades entre ellos, en un intento por deshacerse de los agentes portadores de estas calamidades, que tantos perjuicios materiales y morales les causaron.

La rebelión de la nación acaxee en 1601 abrió la serie de guerras de resistencia indígena que caracterizarían al siglo XVII.[161] La violencia aplicada durante el proceso de congregación, la destrucción de sus ídolos, la falta de gobierno propio, la ruptura de su estructura social, la debil conversión espiritual de estos fieles, pero ante todo, la explotación de los indígenas en las minas y otros agravios, fueron los motivos del levantamiento. Así lo reconoció el gobernador Rodrigo de Vivero y Aberrucía en un informe enviado al virrey Conde de Monterrey,

---

[161] Esto no significa que en tiempo posteriores no haya habido insurrecciones. Aquí nos referimos a los del siglo XVII en primer lugar porque fueron muchas y estuvieron estrechamente asociadas a resistir el avance y consolidación del sistema de dominación española en el norte novohispano. Dejamos fuera otros movimientos indígenas que no correspondan al área de nuestro estudio. Tampoco es un recuento exhaustivo ni pretende agotar la temática. Falta mucho por investigar acerca de esta cuestión.

al afirmar que "fueron los agravios que iban recibiendo de los españoles mineros".[162] Y no como decía Pérez de Ribas, que había sido "la invención del mismo demonio",[163] refiriéndose al shamán que encabezó la insurrección, en un tono algo ingenuo.

La insurrección inició en el real de minas de Topia y casi todos los ataques estuvieron dirigidos en primer término a la destrucción de las iglesias, -de las cuales derribaron cerca de cuarenta-,[164] y de los reales de minas. Además de Topia, atacaron San Andrés y las Vírgenes.[165] En Topia destruyeron herramientas y sitios de trabajo y le quitaron la vida a algunos españoles e indios cristianos; en las Vírgenes incendiaron casas y acabaron con cuantos cristianos pudieron; en San Andrés mataron a cuarenta españoles y muchos indios, los demás encontraron refugio seguro en la iglesia, entre ellos se encontraba el padre Alonso Ruiz. Ahí resistieron quince días, hasta que el padre Ruiz tuvo el valor de salir de ella escudándose tan sólo de un Cristo e incitando a los españoles e indios cristianos a combatir en contra de los acaxees. Se dice que de los flechazos que le arrojaron los enemigos ninguna pudo herirlo.[166] Por lo que, temerosos de Dios, los acaxees detuvieron provisionalmente el ataque, aunque no el cerco. Pronto llegó una tropa

---

[162] AGI, Guadalajara 133; Monterrey al rey, México, 31 de marzo de 1602, en Porras Muñoz, 1980b, p. 111. Así lo reconoce también Dunne, 1944, p. 56.

[163] Pérez de Ribas, 1992, p. 487.

[164] Pérez de Ribas, 1992, p. 487.

[165] Dunne, 1944, p. 58.

[166] Pérez de Ribas, 1992, p. 488.

de soldados enviada por el gobierno de Nueva Vizcaya a auxiliarlos. Después los rebeldes huyeron.

Sin embargo, eso no significaba que los ataques de los indios rebeldes hubieran concluido. Remontándose a los lugares más inaccesibles de las montañas, continuaron la lucha contra los españoles haciéndoles asaltos esporádicos, pero efectivos, donde provocaban que estos cayeran en las emboscadas. Les robaban ganado, incendiaban sus casas y huían hacia lugares en que la superioridad de las armas o de los caballos no servían de nada.[167] Los indios pusieron en práctica lo que en nuestros días se llama guerra de guerrillas. Los españoles vieron frustrados sus intentos por alcanzarlos para castigarlos y someterlos a pesar de un segundo refuerzo que llegó en noviembre, capitaneado por el propio gobernador Rodrigo de Vivero. El gobernador se trasladó a Topia, siguiendo el camino Santiago Papasquiaro-Santa Catarina que ya existía, con el apoyo económico del virrey, acompañado por numerosa tropa.[168] Los resultados sin embargo parecen haber sido un total fracaso. No obstante el gobernador regresó a Durango, a mediados de 1602, dando por hecho que la sublevación había sido vencida. Empero recomendaba de todas maneras que, por cuestiones de mayor seguridad, se reforzara el presidio de Chiametla.[169]

Tan pronto como salió Vivero de la zona de la rebelión, comenzó la intervención de Francisco de Urdiñola, su sucesor, la del obispo Alonso de la Mota y

[167] Decorme, 1952, p. 111.

[168] Porras Muñoz, 1980b, pp. 113-15.

[169] Ibid, p. 116.

Escobar y del padre Santarén, en una decidida actitud por conseguir la paz. Urdiñola se trasladó a Topia el 2 de junio de 1603, haciéndose acompañar de sesenta soldados españoles bien armados y de gran cantidad de indios flecheros reclutados de los pueblos recién fundados en La Laguna.[170] Por su parte, el padre Santarén seguía haciendo los mayores esfuerzos para que los indios alzados se pacificaran y volvieran a reconstruir sus pueblos. Pero fue hasta la llegada de Urdiñola cuando comenzó el diálogo con los indios. Mientras tanto, el teniente de gobernador, capitán Juan de Castañeda, se dio a la tarea de perseguir al obispo apócrifo, quien tenía concertado un alzamiento general con otras naciones, hasta que lo aprehendieron y lo ejecutaron. Con esta acción y los llamados del padre Santarén, la paz se veía próxima. Excepto entre la tribu de los sobaibos, de los mismos acaxees, quienes habían quemado los pueblos de los indios que no se habían querido sumar a la rebelión y que sostenían la idea de quitarles la vida a los jesuitas. Urdiñola decidió hacerse cargo de la campaña de guerra, que debió ser el tiempo en que llegó el obispo Alonso de la Mota a los reales de minas de la comarca, donde hacía grandes votos en favor de la paz. El gobernador pudo atrapar a los principales cabecillas del movimiento, entre los que había uno que se hacía pasar por Santiago Apóstol. Todos ellos fueron sentenciados a morir en la horca y ejecutados.[171] "Quedó de todo punto quieta y sosegada toda la nación acaxee, se repararon sus iglesias y pueblos, y se volvió a establecer la doctrina cristiana. Los

[170] Pérez de Ribas, 1992, p. 488.

[171] Ibid, pp. 491-492. Porras Muñoz, 1980b, p. 120. De la información que proporciona Dunne (1944, p. 64) se desprende que fueron 92 el número de ejecutados.

españoles recibieron sus ingenios para sacar plata de sus minas y todo lo que tocaba a esta misión comenzó a florecer", decía Pérez de Ribas.[172]

Después de sometidos se procedió a reducirlos nuevamente. Se empezó primero por los pueblos grandes, luego siguieron los chicos, todos pertenecientes a la misión de Topia. De hecho se reedificaron casi todos los que se habían fundado en 1600, pero esta vez tuvieron un rápido desarrollo los de Carantapa, Otatitlán, Tecuchuapa y Baimoa. Según los informes de Urdiñola al rey, 31 de marzo de 1604, de los setenta y tantos pueblecillos y rancherías que había en la sierra repartidos en peñoles y picachos "vine a reducirlos en veinticuatro, asentándolos y congregándolos en tierras llanas y acomodados con mucho gusto, donde se hace mucho fruto en su conversión y doctrina por los religiosos de la Compañía".[173] Esto quiere decir que fue él quien pacificó y redujo definitivamente a los acaxees e hizo entrega a los españoles de las minas que habían parado actividades a causa de la guerra.

Esta vez, conscientes de las dificultades que representaba para los padres el poder atender a tantas poblaciones en el cultivo religioso y aculturativo, Urdiñola escribió al virrey de Nueva España haciéndole ver la necesidad de que se enviara a más operarios de la Compañía para que ayudaran a conservar y consolidar los pueblos de indios nuevamente congregados; adicionalmente a que se conservaran los reales de minas existentes y por fundar, así como por bien político de que todo

---

[172] Pérez de Ribas, 1992, p. 492.

[173] Hackett, Charles W. ***Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773***. T. II. Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1926. p. 88, Urdiñola al rey, Durango, 31 de marzo de 1604.

ello se derivaba. Pedía que asignara una partida especial de la real limosna para crear un seminario donde se pudiera criar a algunos niños hijos de indios principales, que sirvieran en la iglesia y ya grandes y educados pudieran gobernar los pueblos con fidelidad, en buenas y cristianas costumbres.[174] El padre Santarén hizo también gestiones parecidas ante el provincial y el virrey, insistiendo para que se otorgaran ornamentos, campanas, instrumentos musicales, y dotar las iglesias de las nuevas misiones. En respuesta a ambas gestiones fueron enviados los padres José Lomás, Floríán de Ayerve, Pedro Gravina y Hernando de Mejía, y quizás también Diego González Cueto.[175] Llevaron consigo toda clase de ornamentos sagrados, pinturas y campanas, "que es cosa de que gustan los indios": instrumentos musicales como flautas, chirimías, bajos y trompetas, "que aprenden bien los indios y los convida a que con alegría celebren las fiestas cristianas y misterios divinos que se les predican".[176]

En 1616, cuando todo parecía ir muy bien en las misiones tepehuanas, se desató la que fuera tal vez la más violenta de las guerras de resistencia indígena y milenarista del norte de la Nueva España, que buscó acabar con todos los españoles y devolverles la tierra a los indios. Paradójicamente, signos indudables de progreso eran por ese tiempo la terminación de la residencia y el templo de la Compañía en Guadiana[177] y los considerables logros obtenidos en las misiones: en Santiago

---

[174] AGI, Guadalajara 2606, Memorial de Francisco Urdiñola, gobernador de la Nueva Vizcaya al excelentísimo marqués de Montesclaros, virrey de la Nueva España, Durango, 22 de febrero de 1604.

[175] Decorme, 1952, p. 116.

[176] Pérez de Ribas, Op. cit.

[177] Pérez de Ribas, *Crónica II*, p. 249.

Papasquiaro, decía Pérez de Ribas dos meses antes de que iniciaran el movimiento armado, "estaban los indios tan ladinos en policía, y en cosas de la fe, como cualquier otra nación de la Nueva España; celebraban sus fiestas y solemnidades de cristianos y estaba introducido el ejercicio de los santos sacramentos. Había seminario de niños y mozos que aprendían todo lo que en ellos se les enseña de doctrina, leer, escribir, y canto, y culto divino. Tenían ya casi acabada una hermosa iglesia de buen edificio"; en Santa Catarina, donde "la gente siempre fue la más arisca de la tepehuana, habían puesto los padres singular cuidado en amansarla, y ya había perdido mucho de su fiereza, o la disimulaba. Tenía hecha iglesia, y todos los de este pueblo estaban bautizados, y acudían a ella y a su doctrina".[178]

Sin embargo, en Santiago Papasquiaro las cosas no andaban muy bien, pues en un recorrido que hizo el mismo Pérez de Ribas con Bernardo de Cisneros pudo observar que los indios no mostraban cariño a la iglesia ni tenían trato amable con los misioneros como en otras partes. Habiéndose inquietado por esta situación, preguntó a Cisneros cuál era la causa de esa conducta de los indios para con la iglesia y sus ministros, a lo que éste le contestó: "No sé qué demonio de ídolo se ha levantado entre esta gente, con que la hallamos mudada, e inquieta, y no perdonamos a diligencia de cuantas podemos para quietarla y sosegarla, yo y los demás padres".[179] Esto quiere decir que ya veían venir la tormenta, pero no la pudieron advertir claramente.

[178] Pérez de Ribas, 1992, p. 596.

[179] Ibid, p. 597.

Los comentarios anteriores mostraban al mismo tiempo que a pesar de que habían pasado veinte años de haberse fundado esas misiones, la consolidación de la obra religiosa y cultural distaba mucho de haber sido lograda. Más aún, era muestra clara de que faltaba mucho por hacerse; los religiosos se habían entusiasmado con el rápido crecimiento del sistema misional, descuidando la consolidación de las primeras fundaciones, en aras de una expansión rápida pero endeble.

Bajo esas nuevas circunstancias, los indios vivían congregados alrededor de la iglesia y bajo la dirección laboral y social de los misioneros, viendo crecer en sus contornos las haciendas y centros mineros españoles, con quienes interactuaban en forma desventajosa, tenían que reaccionar violentamente de un momento a otro. Esto tampoco lo tomaron en cuenta los religiosos. Por eso suena ingenuo que los jesuitas hayan atribuido la causa de la rebelión al demonio, encarnado en un hechicero o a supersticiones propagadas por él. Frente a un mundo que les era ajeno, la vida en comunidad cristiana y todo lo que significaba la presencia de los españoles en su territorio, alguna idea relacionada con el retorno a un pasado idealizado tenía que encontrar eco entre ellos. Y nadie más indicado que un shamán o hechicero, el antisacerdote, el enemigo de la obediencia religiosa y material a los españoles, el líder espiritual natural de los indios.

Según las relaciones que los propios jesuitas escribieron acerca de los hechos, un viejo hechicero, "Gogogito", haciéndose pasar por el dios verdadero de los tepehuanes y bajo la promesa de restituirles las tierras usurpadas por los españoles, siempre y cuando lo obedecieran, logró confederar a toda esta nación

para que se levantara en armas para expulsarlos y librarse de ellos. Los mismos esfuerzos hizo entre los indios laguneros, acaxees y xiximes, habiendo tenido éxito parcial entre los dos últimos.

> ...el mismo viejo hechicero, porque nuevamente introdujo la idolatría adorando él y haciendo adorar un idolo en el puesto de Tenerapa, persuadiéndoles de sí mismo que era el dios de la tierra, hijo del sol, que es dios del cielo, y que ambos estaban ofendidos y enojados, de que habiendo señalado por tierra y patria a los españoles los reinos de España, sin su licencia hubieren pasado a estas partes y apoderándose de sus tierras e introducido la ley evangélica, de que los quería librar; para cuyo efecto y desenojar a su dios, convenía pasar a cuchillo a todos los antiguos cristianos, principalmente a los sacerdotes que los doctrinaban y a los españoles; y que de no hacerlo así se les seguiría gran castigo de enfermedades, pestilencias y hambres; y de obedecerla, seguridad de sus vidas y victoria contra los españoles; y porque los que así lo hicieren, aunque murieren en la demanda, resucitarían dentro de siete días después de alcanzada la victoria; y los viejos y viejas se volverían a su primera edad; y, acabados los españoles, primero los vecinos que eran pocos, después los demás, impediría él como dios, el paso y navegación de nuevos españoles a estas tierras, causando tempestades en el mar y hundiendo los navíos.
>
> [Además tenía previsto restaurar el reino indio perdido] Hallóse en casa de un indio una corona de rica plumería (en El Tunal), dispuesta a dos órdenes, porque se trataba de aquél que había de ser rey de Guadiana y de toda aquella tierra...[180]

Se proponían iniciar los ataques al mismo tiempo en todos los sitios donde había españoles: haciendas, pueblos, minas, misiones y después dirigirse a tomar la cabeza de la provincia, la villa de Guadiana. Los primeros puntos de ataque fueron las misiones, quizás porque eran justamente las que querían acabar en primer

[180] Carta anua de 1616, AGNM, Jesuitas, III-29, fs. 1v-2 y 25. Hay en esta cita elementos muy importantes de la religión india. "El dios de la tierra, hijo del sol, que es dios del cielo".

término junto con los religiosos,[181] y no tanto por un error. El plan era iniciar la guerra contra los españoles el 21 de noviembre de 1616, fecha en que se celebraba cada año la festividad de la presentación de Nuestra Señora en el pueblo de El Zape, donde se reunían gran cantidad de ellos con los padres, y estaban seguros de que en esa ocasión serían más porque se había llevado una imagen de la virgen María desde México. Así, ocupados en dicha fiesta podrían sorprenderlos fácilmente en todas partes. No obstante, un grupo de indios impacientes decidieron adelantarse en el pueblo de Santa Catarina, lugar donde se dividían los caminos reales de Guanaceví, San Andrés y Topia, tomando por asalto, el día 15, un cargamento de mercancías cuyo destino era Guanaceví. No se menciona si hubo víctimas. Al día siguiente dieron muerte al padre Hernando de Santarén. Un español laico que los acompañaba y un indio mexicano que había presenciado los hechos desde su escondite, lograron huir.[182] La guerra se extendió como un reguero de pólvora a toda la provincia.

Por la "Relación" que escribió el jesuita Francisco de Arista podemos darnos cuenta dónde se encontraban los distintos puestos fortificados de los tepehuanes

---

[181] Murieron a manos de los insurrectos los seis misioneros que laboraban entre los tepehuanes: Bernardo de Cisneros, y Diego de Orozco, que estaba al cargo de Santiago; Juan de Valle y Luis de Alaves, de El Zape; y Juan Fonte y Gerónimo de Moranta, que misionaban en el Valle de San Pedro, San José del Tizonazo y Bocas. Perdieron la vida en la misma forma los también jesuitas Hernando de Santarén cerca de El Zape, misionero de los acaxees y xiximes que se trasladaba a la ciudad de México a una reunión con el provincial, Hernando de Tovar, que se desempeñaba como limosnero en Culiacán, Topia y San Andrés, por disposiciones del rector de Guadiana, con el fin de conseguir limosnas para terminar la construcción del templo de la residencia; cuando regresaba fue muerto. Compartieron esta misma suerte el franciscano Pedro de Gutiérrez y el dominico Estebán de Montaño.

[182] La bibliografía que se refiere a la llamada "Insurrección tepehuana" es vasta. Para el presente apartado me baso fundamentalmente en documentos de la época. Desde mi punto de vista los mejores trabajos sobre el tema son los siguientes: Saravia, Atanasio G., "La Insurrección Tepehuana en 1616", ***Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya"***, t. III, México, UNAM, 1980, pp. 236-252; "Insurrección Tepehuana", Ibid, t. II, pp. 139-209; y Porras Muñoz, 1980b, pp. 141-164.

insurrectos, quienes protegidos por la Sierra Madre no habían podido ser sometidos por los españoles después de más de un año de guerra.[183] Uno era el de Cocorotame, paraje casi inaccesible, donde se encontraba Gogogito.[184] El de Tecuchiapa, en Sinaloa, valle de San Pablo, donde comandaban a los belicosos el caudillo Rodrigo, un indio acaxee bautizado en los tiempos de pacificación de esta etnia, y el cacique de Indé, Juan de Tapia; río Florido, ya sometido y reducido; el Mezquital, donde Miguel Loco había dado muerte a veinticinco indios del pueblo de Taxicaringa por ser amigos de los españoles; la sierra de Santa Bárbara, refugio de conchos, tobosos y noñoques rebeldes; Santa Catarina y El Zape, donde contaban con refuerzos de los indios de Tecuchiapa, Chimoa y Tarahumaras, lidereados por el indio Canelas; Cocorota, muy próximo a territorio xixime; y Baimoa, el punto más distante, en Sinaloa.[185] Todos estaban siendo asediados por tropas españolas en ese momento, pero sin poder atacarlos.

Desesperado por los frustrados intentos de las fuerzas españolas en el sometimiento de los rebeldes y la captura de Gogogito, partió el gobernador Gaspar de Alvear en tercera y última campaña decidido a perseguirlo hasta acabar con él. Salió de Guadiana el 25 de febrero de 1618, y esta vez, entre sus acompañantes iba el jesuita Alonso de Valencia, de quien recogemos el relato de los sucesos de la

[183] Relación de lo sucedido en la guerra de los tepehuanes este mes de febrero de 1618. Zambrano, T. III, pp. 537-538.

[184] Las fuentes documentales de la época no permiten esclarecer la identidad real de Gogogito. Al parecer es el mismo hechicero que fraguó la rebelión. Así lo da a entender el padre José de Lomas en una carta de 1618, "indio el más íntimo del demonio, grande hechicero, y como sacerdote de la nueva religión, y era el que sustentaba y tenía en pie el alzamiento, y gobernaba la guerra". Pérez de Ribas, 1992, p. 639.

[185] Relación de lo sucedido..., Zambrano, T. III, pp. 537-539.

última expedición punitiva de Alvear que concluyó en mayo del mismo año.[186] Iba con setenta soldados españoles y doscientos indios amigos. El mismo día se alojaron en un lugar llamado el Astillero, e hizo que se adelantaran los espías para que les llevaran un día de ventaja. Eran estos dos soldados españoles y cuarenta indios amigos (laguneros, xiximes y acaxees), todos al mando del alférez Gonzalo de Uría con órdenes de caminar de noche y emboscarse de día para no ser vistos. Estando todavía en el Astillero llegaron dos mensajeros indios enviados por Gogogito con el fin de desviar al gobernador en su campaña, llevándolo por lugares peligrosos, difíciles de recoger a lomo de animales pero fáciles para el ataque de los indígenas. No obstante, con fuertes torturas, a las que sobrevivió uno de ellos, le sacaron la verdad. Les informó que Gogogito se encontraba en los llanos de Guarisamey y que los indios de Tenerapa y Santa Catarina se hallaban en Sariama. La decisión fue ir a Sariama.

Después de superar algunas dificultades que les oponía la sierra, se aproximaron a Guarisamey, más precisamente a un lugar donde se bifurcaban los caminos, uno hacia Guatimapé y el otro a Guarisamey. Llevaban como guía al espía de Gogogito, y en ese lugar intentó disuadir al gobernador de que continuara por ese rumbo a Guarisamey, pero no lo logró. El gobernador sabía que por ahí andaba el caudillo indio. Efectivamente, el 5 de marzo, siguiendo el camino a Guarisamey, alcanzaron la guardia por la tarde. Les informaron que Gogogito venía con treinta o cuarenta de sus seguidores en dirección opuesta por el mismo camino. El

---

[186] Carta del padre Alonso de Valencia al provincial Nicolás de Arnaya, Guatimapé, 9 de mayo de 1618, AGNM, Historia, 19, fs. 78-121.

gobernador dispuso inmediatamente retirar el campo y le tendió una emboscada. La captura fue realmente fácil, tres indios aliados de los españoles le dieron igual número de flechazos y los españoles lo remataron con las lanzas. Algunos huyeron, los que no, corrieron la misma suerte de su caudillo. "Quitaron la presa de mulas y caballos que traían y con ella y cabezas de los muertos subieron al campo y yo tomé en la mano la de Gogogito [en señal de triunfo] que aun estaba caliente y de rodillas con todo el campo dixe el ***Tedeum laudamus***".[187]

La campaña había sido todo un éxito para los españoles. Para los tepehuanes significó incontables pérdidas y el humillante costo de la sumisión. De regreso a Guadiana, el gobernador fue recibiendo la rendición de diversos grupos de indios que antes vivían en pueblos y misiones y recomenzaron las reducciones, pero hubo otros que se remontaron a las montañas al mando de férreos caudillos y no se pacificaron sino hasta años después. El sucesor de Alvear, almirante Mateo de Vezga, quien gobernó la provincia del 14 de diciembre de 1620 al 30 de abril de 1625, consumó la paz con los últimos rebeldes tepehuanes, pero sólo después de la insurrección de 1621 en la que participaron los tobosos y los tarahumaras, afectando la región comprendida entre El Zape, el valle de San Bartolomé y Santa Bárbara, principalmente. Fue entonces cuando atraparon a Juan Cocle, a quien consideraban los tarahumaras como rey, junto con otros dos jefes que celebraron la paz con el gobernador con la promesa de ayudarle a acabar con los tepehuanes rebeldes. No hubo necesidad porque en diversos puntos de la Sierra Madre le solicitaron la

---

[187] Ibid, fs. 82v-83. Decía el padre Valencia.

paz.[188] Así permanecieron por lo menos dos décadas, mientras otras etnias se encargaron de seguir la guerra contra los blancos.

Las consecuencias de tan prolongada guerra fueron bastante negativas para el desarrollo económico y social de la Nueva Vizcaya. Al grado de que, en opinión de Bancroft, la devastación provocada por los indígenas en la parte central de la provincia en minas, haciendas, misiones y pueblos, retrasó en cincuenta años el progreso de la comarca.[189] Las misiones, como vimos, fueron materialmente arrasadas y varios misioneros muertos.

La guerra tepehuana debe entenderse como un intento violento de los indígenas por deshacerse de la presencia española en su territorio, pero también para tratar de recuperar lo que cultural y socialmente sentían que habían perdido, en especial sus tradiciones culturales autóctonas. Fue un acto de resistencia contra la sujeción a los colonizadores que veían representados en los misioneros. El hecho mismo de que la rebelión haya sido encabezada por un chamán significa no sólo que los indígenas sujetos a las misiones dieran la espalda a la autoridad de los padres, como dirigentes sustitutos, sino también que se trató de un esfuerzo por volver a las formas sociales y religiosas anteriores y que, entre otras cosas, la amenaza de la idolatría seguía presente. Frente a lo cual es probable que los jesuitas se hayan replanteado seriamente su acción misional, con el fin de ser más rigurosos en su trato espiritual con los neófitos.

---

[188] Papeles del almirante Mateo de Vezga [gobernador y capitán general de la provincia de Nueva Vizcaya. 14 de diciembre de 1620 hasta 19 de mayo de 1622] y del legajo de papeles tocantes a asuntos de los indios revelados en Nueva Vizcaya. Gobernador Mateo de Vezga [mayo de 1624], Hackett, T. II, pp. 118-136 y 136-142, respectivamente. Cfr. Porras Muñoz, 1980b, pp. 213-228.

[189] Bancroft, T. I. 1884, pp. 328-329.

Es probable también que la guerra tepehuana haya influido en la decisión de erigir la diócesis de Durango, tanto como necesidad de la presencia directa de la autoridad eclesiástica, así como por los signos promisorios que presentó la economía de los centros mineros después de la pacificación.

Pocos años más tarde, la mecha de la rebelión prendió en El Zape, misión que era considerada ejemplo de laboriosidad y cristiandad después de los sucesos de 1616 y lugar que los jesuitas transformaron en el santuario de la virgen Santa María de los Mártires, que los rebeldes habían ultrajado, y que los padres dieron en llamar también virgen del "Hachazo"; en 1638 se convirtió en el centro de un nuevo levantamiento encabezado por otro hechicero, "D. Felipe cacique del Zape".[190]

El padre Gaspar de Contreras, a la sazón superior de Santiago Papasquiaro, que fungía como cabeza de la Provincia Tepehuana, al rendir el informe respectivo al provincial Andrés Pérez de Ribas, le manifestaba sorprendido que fuera El Zape donde "el fuego se había principiado y prorrumpido fuera, y parecía inverosímil que allí se hubiese de cebar y ardiese todo con el fomento y comunicación de otros traidores que en el pueblo quedarían". El mencionado "cacique", haciendo alarde de su poder, "acreditábase por caudillo de todo mal haciendo apariencias fantásticas con arte del Demonio: hundíase dentro de la tierra hasta la cintura y más arriba, y luego salía haciendo ademanes temerosos, derribaba al suelo un gran peñón que tenía frontero y al punto lo reducía a su lugar. Prometen hacer morir miserablemente al que no le obedeciere en la invasión contra los españoles; y más facilitaba su buen

---

[190] AGN, Misiones, "Informe de un alzamiento de los indios en la misión del Zape por los años 1638". Vol. 25, Exp. 24, fs. 282-283. (Las citas que en este apartado se refieren a El Zape, se encuentran en las fojas aquí citadas).

suceso porque decía con sabiduría y poderío, desde luego descorazonaría a los españoles, esto es, les sacaría del pecho el corazón de esta su valentía, y así despojados de ella serían en breve arruinados".

Al parecer, el caudillo hechicero no pudo cumplir sus promesas, pues solo se registra un ataque contra un español, pero sí provocó una gran desbandada de indígenas a la quebrada del Diablo,[191] donde reunió a otros grupos aun no reducidos, con los que cometieron algunos destrozos en las estancias de los españoles y amenazaron con dar muerte al padre Martín Suárez, responsable del cultivo espiritual en El Zape, a quien acusaban de malos tratos y de haberles quitado las mejores tierras de cultivo. Esta parecía ser la causa material del levantamiento.

Las cosas no llegaron a mayores porque el "cacique" aceptó entablar diálogo con el gobernador de Nueva Vizcaya después de que el capitán Juan de Barraza, futuro jefe del presidio de Santa Catalina de Tepehuanes, lo conminó a bajar de la sierra. Ante la máxima autoridad civil reiteró las acusaciones en contra del padre Suárez, provocando la intervención del superior Contreras, quien aclaró que en las inmediaciones de El Zape existían sobradas tierras baldías, fértiles y cómodas para la labranza; a los indios se les auxiliaba con el préstamo de bueyes, rejas y aperos para sembrar; les obsequiaban la semilla y en tiempos de hambre los socorrían dándoles raciones de maíz. Es probable que después de estas aclaraciones los

[191] Es conveniente recordar que después de la insurrección de 1616 y una vez concluida la obra de reconstrucción misional, en El Zape se pudieron recongregar a 6050 indígenas, lo que da una idea de la importancia de este lugar. "Las quejas eran que el P. les quitaba, o había quitado sus tierras labrantiles, que les quería mal y hacía malos tratamientos". AGN, Misiones, Vo. 25, Exp. 24, f. 282 v.

indios se hayan vuelto a congregar, pero de cualquier forma quedaba claro que la amenaza de la hechicería, como enemigo feroz de los padres, seguía latente.

No resulta exagerado afirmar que la década de los cincuentas abundó en insurrecciones en la región de la mesa central del norte y la sierra tarahumara. Si bien no se produjeron en el seno mismo de las misiones anteriores, sí influyeron en ellas, directa o indirectamente, al grado que condicionaron su desarrollo. La primera se inició en San Pablo, reducción tepehuana frontera con la nación Tarahumara, en 1650, cuando el padre Cornelio Godines acababa de incorporarse a los trabajos misionales. Sucedió que un indio principal estaba organizando el levantamiento de los moradores de ese pueblo en proceso de conversión; siendo descubierto, fue denunciado y frustrados sus propósitos de atacar a los españoles y él ejecutado.

No obstante, la inquietud y los planes de hacerle la guerra a los blancos extraños no cesarón. Por el contrario, los tarahumaras de San Felipe, "la llave de toda la nación", se encargaron de hacer realidad los planes que habían venido fraguando con los tepehuanes para levantarse. El primer ataque se produjo el día de Corpus en San Francisco de Borja, visita de San Felipe, justamente después de que el padre y los feligreses, advirtiendo las amenazas de la guerra, se disponían a proteger el ganado. Sin poder hacerlo, tuvieron que refugiarse en la iglesia ante la sorpresiva llegada de los alzados tarahumaras. Eran tantos que los blancos e indígenas no pudieron oponer resistencia. Prendieron fuego al templo, donde el humo obligó a salir a los refugiados y ahí fueron ejecutados cinco españoles, cincuenta tarahumaras ya convertidos y cuarenta de otras etnias.[192]

[192] AGN, Historia, "Noticias de las misiones sacadas de la Annua de el padre José Pascual año de 1651". Vol. 19, Exp. 14, fs. 173v-205v. Todos los hechos referidos en este apartado proceden de este

Los ataques empezaron a extenderse como un reguero de pólvora, mostrando que existía detrás un plan como el que habían puesto en práctica los tepehuanos en 1616. Todo parece indicar que así fue, pues rápidamente, en cuestión de meses, el real de San José del Parral se vio amenazado por los rebeldes. En San Felipe éstos dieron muerte al misionero,[193] quemaron la iglesia y destruyeron las vestiduras sagradas, pero no se pudieron apoderar del pueblo porque el indio principal Pedro el Colorado, fiel seguidor de los misioneros, no se lo permitió.

A raíz de estos hechos dieron aviso a la justicia del Real del Parral, que en ese momento era representada por el general Juan Gutiérrez Carreón, quien envió inmediatamente una escolta de diez soldados españoles y un grupo de indios "amigos" en auxilio de la población de San Felipe. Ya en el lugar de los sucesos comenzaron las primeras ejecuciones de los cabecillas, lo que incrementó la ira de los indios. Los tlatoles, ancianos consejeros, que los arengaban en contra de los españoles, así como los hechiceros, encontraron razones de sobra para allegarse más aliados. De la misma manera el número de fuerzas españolas creció. Al jefe de la escuadra española le había ordenado el gobernador que no pelease con los tarahumaras, sino que procurase reducirlos con medios suaves a la vida pacífica. Habiéndose dirigido hasta sitio cercano a Tariagiqué, donde se habían reunido los rebeldes, hizo exactamente lo contrario; mandó quemar todas las chozas y barracas,

---

documento. Para una descripción más detallada de esta insurrección, véase Porras Muñoz, 1980b, pp. 199-211; y Cuevas, Mariano, S.J. ***Historia de la iglesia en México***. T. III, México, Ed. Porrúa, 1992, pp. 380-396.

[193] Cuyo nombre no se menciona y al parecer no era el padre Cornelio Godines que había huido probablemente a Villa Aguilar (Papigochic), donde perdió la vida a manos de los indios, convirtiéndose así en el primer mártir de los tarahumaras.

que eran sus casas ancestrales, y talar sus sementeras. Esta acción la interpretaron los indios como una traición. Como resultado se produjo un enfrentamiento entre ambas fuerzas, obligando a los españoles a huir hacia Parral a causa de las bajas que sufrieron.[194]

El general Juan de Barraza regresó rápidamente a la tierra en guerra con toda su compañía, que a la sazón tenía a su cargo el presidio de Cerro Gordo, con la orden de que procurase atraerlos a sus pueblos y no siguieran causando más daños. No obstante, habiendo llegado al pueblo de San Felipe, el general Barraza solicitó la autorización del gobernador Luis de Valdés para entrar a pacificar a los insurrectos en bien de ambas majestades, el rey y el papa, la que le fue concedida. En esta campaña fue auxiliado en lo espiritual por el padre Virgilio Maéz, con quien se proponía llegar hasta los peñoles donde se habían fortificado los indios.

Mientras tanto, en Villa de Aguilar (Papigochic), donde los jesuitas habían logrado importantes progresos en la conversión religiosa, los españoles seguían vejando a los indios, por lo que "viendo que los españoles no se enmendaban y que ellos habían acudido con sus quejas al padre, empezaron a presumir que el padre no los amaba más a ellos que a los españoles. Con que empezaron a aborrecerlo y trataron de librarse de la vejación que se les hacía matándolos a todos". Así lo hicieron con casi todos ellos, dirigidos una vez más por un hechicero. Aquí perdió la vida el padre Cornelio Godines. El segundo fue Jácome Antonio Bacilio, de origen napolitano.

---

[194] Conviene destacar aquí que además de ser diestros flecheros, los tarahumaras usaban flechas envenenadas, lo que hacía que el efecto mortífero fuera más seguro al acertar contra el enemigo.

Con los sucesos anteriores las hostilidades crecieron, lo mismo que las víctimas, en ambos bandos. En estas circunstancias resultó herido el propio gobernador Guajardo Fajardo, a quien se le complicaron aun más las cosas con la insurrección de los tobosos.[195] La guerra se extendió hasta Tomochic y otros puntos. Después de prolongados combates, las acciones bélicas del capitán Cristobal de Narváez lograron romper la resistencia de los indios que se habían refugiado en los peñoles de Nonajad y Pisaqui y capturar a los cabecillas, así los españoles pudieron reducir nuevamente a los tarahumaras a la vida en pueblos, al menos por un tiempo.

Otros acontecimientos vinculados con la situación anterior fueron los que se suscitaron entre los indios laguneros y coahuilas al noreste agregados a las recién cedidas misiones jesuitas de San Pedro de la Laguna y Santa María de Parras, donde en 1652 una peste de tabardillo o ***Cocoliztli*** había causado una gran mortandad entre ellos, lo que derivó en asaltos a los españoles, robos y asesinatos. Pero en estos casos, además de las dramáticas consecuencias en lo espiritual y lo social, a raíz de la cesión que habían hecho los jesuitas de esas misiones, se produjo una dispersión de los pobladores, desapareciendo prácticamente los antiguos pueblos.[196]

"Como venados y bestias fieras andan morando de cerro en cerro y de monte en monte". Esto se debió en cierta medida a que el clérigo que el obispo de

---

[195] Véase Porras Muñoz, 1945, T. V, Número 7, pp. 289 y ss.

[196] AGN, Historia, "Carta que escribió el padre Gaspar de Contreras al padre provincial Francisco Calderón el año de 1653", Vol. 19, exp. 15, fs. 205v-212. Véase este expediente para los hechos aquí narrados en San Pedro de la Laguna y Parras.

Durango había nombrado para atender a los indios laguneros no vivía con ellos, sino en Zacatecas. Y aunque en Parras había dos clérigos, no acudían a auxiliarlos en lo material ni en lo espiritual. En este entendido, según el padre Contreras, los indios de San Lorenzo, pueblo que los jesuitas habían cedido a la diócesis en 1641,[197] abandonaron las doctrinas, se alzaron y hasta el tiempo de los disturbios no cesaban de causar robos, matanzas y asaltos por los caminos.

No se trataba obviamente de un levantamiento, pero sí de acciones en contra de los españoles, que derivaron en ataques defensivos. Según el padre Contreras, el problema de fondo era que los indios pedían el regreso de los misioneros de la Compañía, y de ser así ellos bajarían a repoblar las doctrinas del río Nazas y la Laguna, si no preferían morir. Este reclamo expresaba la necesidad y el sentido de protección que representaba para los nativos la presencia de los misioneros.

De regreso a la Sierra Madre, la idea de una guerra permanente durante la década de los cincuentas queda confirmada con la sintética pero muy valiosa información del padre Gerónimo Figueroa, misionero del pueblo de San Pablo, centro de doble concurrencia étnica, tepehuanes y tarahumaras, en los puntos de anua de los años 1652-1662, al afirmar que por todos esos años los indios "enemigos" habían tenido muy inquietas esas tierras, que habían atacado a los puestos correspondientes a dicho partido en tres ocasiones, habiendo causado grandes estragos y mortandad de personas, sin haber recibido castigo.[198]

---

[197] Porras Muñoz, 1980a, p. 221.

[198] AGN, Historia, "Puntos de annua de estos diez años que he asistido en este Partido de San Pablo de la Misión de Tarahumares y Tepehuanes (de una y otra hay) desde el Año de 1652 hasta este de 1662 sumariamente lo que ha pasado quanto a lo Espiritual", Vol. 19, Exp. 15, fs. 212-217.

¿Cómo explicaba el padre Figueroa los ataques recurrentes de los indios? En su opinión, "concurre en esto la vejación más que grande del servicio (que hacían los españoles de los nativos) con título aparente de encomienda... que ocasiona en particular a los recien convertidos y bautizados retirarse a los montes". Ello significaba que después de tantos esfuerzos espirituales por convertir e implantar la observancia de las creencias y rituales cristianos entre los tepehuanes y tarahumaras, los logros podrían haber sido mayores si los ministros del rey "lo fomentasen, ayudasen y promoviesen como es razón y obligación". Pero contrariamente a esta corresponsabilidad con los padres, los españoles cogían a los indios para explotarlos en "múltiples faenas en utilidad y provecho suyo", causando con ello grandes malestares.[199] He aquí dos puntos de vista, el misionero que se opone a los abusos y el español interesado únicamente en el acopio de riqueza personal.

Hasta 1680 la mayoría de las rebeliones indígenas que se produjeron tuvieron efecto en el seno de aquellas naciones que habían sido sometidas a las formas de vida cristiana en las misiones, principalmente, o a formas de explotación en los reales de minas y haciendas de los españoles. Ello demuestra el carácter de resistencia cultural de estos movimientos. Durante las dos últimas décadas del siglo XVII ésta tendencia se acentuó, y adquirió un nuevo carácter, al unírsele a esta reacción violenta antiespañola las hostilidades de los indios gentiles.

---

[199] No obstante que en 1647 el rey había enviado cédula al gobernador Luis de Valdés "No se hagan esclavos a los Yndios Bárbaros ni los embien por acá de presente a nadie ni a servir a parte alguna contra su voluntad quando están en paz y no se prendan en guerras;... y que en ninguna manera sean vejados, molestados ni dados por esclavos con ningún pretexto", los españoles seguían cometiendo abusos contra los indios. Hackett, Vol. II, 1926, pp. 161-162.

En este sentido, la rebelión de los indios pueblo de 1680-1692, en Nuevo México, tal vez de la misma magnitud, en su alcance geográfico, como la tepehuana de 1616, influyó en el desencadenamiento de otros levantamientos en Sonora y Coahuila,[200] así como en la región minera de la Sierra Madre. De nueva cuenta, en 1689, los tarahumaras y tepehuanes se levantaron en armas dispuestos a deshacerse de los españoles mineros y misioneros que se encontraban en su territorio,[201] una guerra que los primeros continuarían hasta 1692. Una vez más, los hechiceros dirigieron el movimiento en busca del retorno al pasado perdido. La guerra cobro tales proporciones que el virrey Conde de Gálvez, ordenó se reclutara a grupos de indios aliados para poder combatir y someter a los alzados y sólo así consiguieron pacificarlos.

Entre las víctimas de los insurrectos hay que destacar a los jesuitas Juan Ortíz de Foronda y Manuel Sánchez, el 11 de abril de 1692 en la provincia Tarahumara. También perecieron otros misioneros franciscanos durante este movimiento, al parecer en territorio de los conchos.[202] Los tobosos reanudaron los ataques contra los españoles en 1693, robando miles de vacas y caballos en toda la parte noreste de la provincia, hasta que el gobernador Gabriel del Castillo Machado logró la pacificación en 1693, después de una lucha que había iniciado su antecesor, Juan Isidro de Pardiñas seis años antes.[203]

---

[200] Hackett, Vol. II, 1926, pp. 11.

[201] Cavo, 1870, pp. 230-231.

[202] Saravia, 1943, pp. 109-111.

[203] Hackett, Vol. II, 1926, p. 12.

La dinámica rebelión-sometimiento de los indígenas de Nueva Vizcaya trajo como consecuencia última la consolidación del sistema de dominación español en la provincia. En medio de esta dialéctica hostil no faltaron oficiales del gobierno que llegaron a proponer la guerra de exterminio contra los indios que se rebelaran, como el gobernador Lope de Sierra y Osorio, quien proponía esclavizarlos, al igual que sus sucesores Pardiñas y Castillo.[204] En este ambiente se desarrollaron prósperos agricultores, ganaderos, comerciantes y mineros, con un carácter duro, cruel.[205] Temperamento que muy posiblemente compartían los misioneros jesuitas.

[204] Hackett, Vol. II, 1926, p. 14.

[205] Ibid, p. 17.

Rebeliones indígenas en el siglo XVII

Período	Principales tribus involucradas	Escenarios de guerra
1599-1601	Xiximes	Noroeste y oeste en Durango
1601-1603	Acaxees	Noroeste de Durango; Topia
1610	Xiximes	Oeste y noroeste de Durango
1616-1618	Tepehuanes con algunos Tarahumares y Acaxees	Oeste y noroeste de Durango
1621-1622	Tarahumares, con algunos Tepehuanes, Tobosos, y Conchos	Oeste y este de Durango; Sur de Chihuahua
1645-1652	Tobosos, Conchos y Tara-humares después 1648	Este y noreste de Durango; sur de Chihuahua
1666-1680	Salineros, Conchos, Tobosos y algunos Tarahumares	Noreste de Durango; sur y oeste de Chihuahua
1680-1700	La Gran Rebelión Norteña de los Pueblos (Nuevo México), Conchos, Tarahumares, Chizos, Sumas, Mansos, Janos, - - - Tobosos, y Julimes	Nuevo México; Sonora a Texas; todo Chihuahua y Durango.

Fuente: Jones, 1988, p. 99.

III. EL DESARROLLO HISTORICO DE LAS MISIONES

El siglo de la expansión

La acción misionera de los jesuitas en Nueva Vizcaya durante el siglo XVII está estrechamente relacionada con los proyectos de expansión y consolidación de las instituciones de los gobiernos civil y eclesiástico, en la medida que las misiones se convirtieron en establecimientos de pacificación de los nativos, que permitieron al mismo tiempo la ocupación y dominación española sobre terreno más seguro.

Si para la Nueva España el siglo XVII fue de contracción y crisis económica, para la Nueva Vizcaya lo fue de expansión y consolidación del dominio español. El nuevo siglo abrió una era de acelerada expansión y de nuevos asentamientos (españoles e indígenas); la bonanza de la plata en el mineral de San José del Parral; el avance de la cultura e instituciones españolas; la fundación del obispado de Durango, y el crecimiento de la influencia del cristianismo entre la población indígena. Además, en lo económico se produjo una ampliación y mejoría técnica; se desarrolló la industria minera, se dio un crecimiento significativo en la agricultura y la ganadería y se estableció el sistema de presidios para garantizar estos procesos.[1]

En ese marco se inscribe la labor evangelizadora y aculturativa de los misioneros. A quienes Jones atribuye la segunda causa de la expansión española en la provincia.[2] Ante todo porque su obra fue concebida como un medio de

---

[1] Jones, 1988, p. 73.

[2] Ibid, p. 74.

incorporación de los indígenas al sistema económico y político español a través de las misiones.

Esto ocurrió fundamentalmente en el siglo XVII. Los indígenas sujetos a las misiones no fueron ajenos a las relaciones económicas existentes en los reales mineros ni de las haciendas agrícolas o ganaderas. Por el contrario, mantuvieron diversos y muy fluidos intercambios con ellas. En un ámbito mayor se articularon a la estructura de los gobiernos civil y eclesiástico.

La actividad misional se consolidó en la provincia tepehuana, Topia y San Ándres, pese a la resistencia que opusieron los neófitos y a las dramáticas consecuencias demográficas que tuvo; se emprendió el establecimiento de la tarahumara hacia 1639; Juan María Salvatierra inició la fundación de misiones en la Baja California en 1697; y Eusebio Kino en la Pimería Alta en 1697. Bajo su impetuoso avance, la actividad de los jesuitas no se limitó únicamente a la evangelización de los grupos indígenas, sino que desplegaron una intensa labor de enseñanza práctica. En las poblaciones más importantes, fundaron colegios donde educaron a los jóvenes y fungieron como centros dinámicos de pedagogía moral y religiosa que abarcaba a toda la sociedad.

De ahí la destacada importancia de la dotación del Colegio de Guadiana en 1634, que emergió paralelo, en cierta forma causa y consecuencia de la formación de la provincia y del obispado, surgió como resultado de la intensa labor que los jesuitas realizaban en el medio urbano. Su cometido, educar a la juventud española, la cumplió formando a los sacerdotes de la diócesis. Enfrentó, junto con el clero

secular y los regulares que residían en la capital, las flaquezas resultantes del traslado de las autoridades civiles a Parral.

En suma, la expansión constante de los jesuitas redundó directamente en la consolidación de las instituciones civil y eclesiástica de la Nueva Vizcaya.

Reconstrucción

Concluida la guerra tepehuana en 1618, los padres jesuitas emprendieron la reconstrucción de las misiones destruidas. Ello significó volver a erigir todas las misiones tepehuanas en condiciones desventajosas para los misioneros debido sobre todo a la baja de sus operarios. Sin embargo, la derrota de los indígenas insurrectos y la presencia de fuerzas de guerra del gobierno provincial por todo el territorio, facilitó la obra.

En esta obra hubo que partir otra vez de cero. Con la pérdida de los ocho mártires jesuitas, las cosas estaban así: en la residencia de Guadiana había cuatro padres y tres hermanos coadjutores; en la misión de Parras cuatro sacerdotes y tres hermanos; en la misión de tepehuanes un padre; en la misión de Topia seis padres; y en la misión de San Andrés seis padres.[3] La misión de los tepehuanes había sido la más perjudicada. En esas condiciones, el padre Andrés López comenzó la labor de reconstrucción en Indé, lugar al que debía su salvación. Ahí convirtió a una india anciana que tenía fama de "perversa", la que una vez bautizada le fue de gran ayuda como mensajera entre los indios que seguían en la guerra y se resistían a recongregarse. Por medio de ella los invitaba a que lo hicieran, pues no serían

---

[3] Zambrano, T. III, pp. 572-573.

castigados, sino por el contrario, vivirían en paz y bajo la protección del gobierno. Atendiendo a su llamado, poco a poco fueron volviendo a asentarse en los antiguos pueblos que habían despoblado, Santiago Papasquiaro, Santa Catarina y El Zape.

El trabajo del padre López fue realizado en plena guerra y sin acompañante. En 1618 llegó José de Lomas a Santiago Papasquiaro a reforzar la obra de reconstrucción. Halló el pueblo e iglesia destruidos, los tepehuanes le parecieron dóciles, debido quizas al castigo que les había dado el gobernador. Advertío sin embargo que había algunos hechiceros y caciques internados en rancherías de la sierra.[4] Lo que indicaba que faltaba mucho por hacer en el aspecto espiritual. En lo material, hubo que volver a levantar casas e iglesias y empezar a cultivar las sementeras. Poco tiempo después se sumaron cuatro padres,[5] probablemente Nicolás de Estrada, Juan de Sangüesa, Diego de Cuellar y Martín Larios.[6] Mientras tanto, el nuevo pueblo El Zape se convirtió en un centro misional muy importante en la provincia, a él concurrían gran cantidad de indios que mostraban su fervor cristiano. Lo mismo sucedió a su alrededor, en San Simón, San Ignacio y San Pablo, donde una vez reorganizados formaron un partido cuya cabecera fue El Zape. Este mismo lugar se transformó, desde entonces, en el santuario de la virgen que los rebeldes habían ultrajado y dieron en llamar Virgen del "Hachazo" o Santa María de los Mártires.

---

[4] Pérez de Ribas, pp. 639-640.

[5] Ibid, pp. 640-641.

[6] Zambrano, T. 6, p. 531.

Notables habían sido también los avances que lograron los padres Sangüesa y Estrada entre los tepehuanes y tarahumaras en el valle de San Padro, donde habían misionado los mártires Fonte y Moranta, pero se vieron obligados a retroceder a causa del levantamiento de 1621. Otra era en cambio la situación en los antiguos pueblos de misiones. Cuando el gobernador Mateo de Vezga visitó los centros mineros de Indé y Guanaceví, a su paso por las misiones de Santiago Papasquiaro y El Zape fue recibido con toda lealtad y obediencia.[7]

Entre tanto, un feliz acontecimiento se unió a los esfuerzos de reconstrucción que realizaban los padres en las misiones y el gobernador en pueblos, haciendas y minas: la fundación del obispado de Nueva Vizcaya, el 20 de octubre de 1620, con sede en Durango. Su primer obispo fue el criollo agustino fray Gonzalo de Hermosillo y Salazar, originario de la ciudad de México, quien tomó posesión el 22 de octubre de 1622,[8] resultando ser buen reconocedor y simpatizante de la obra de la Compañía: "Que más parece religioso de ella, que no obispo", decía el provincial Juan Laurencio ese mismo año.[9] Bondadoso y complaciente visitó de inmediato las misiones. En la de Parras, que se dividía en tres puestos (Parras, San Pedro y Río de Nazas), donde el año anterior había azotado otra epidemia a sus moradores, el obispo encontró a los padres ocupados en la cura de enfermos, bautizando, confesando. Especial contento le produjo la obra espiritual y pedagógica que realizaban ahí mismo los misioneros en el seminario con los niños indios. La misma

---

[7] Papeles del almirante Mateo de Vezga... Hackett, T. II, p. 124.

[8] Porras Muñoz, 1980a, p. 26. Obra excelente que comprende el estudio completo de la historia del obispado y estado neovizcaínos durante toda la época virreinal.

[9] Carta anua de 1622, Zambrano, T. 8, p. 360.

admiración experimentó ante los logros conseguidos por los padres en las misiones de la Sierra Madre, al grado que escribió al general de la Compañía, Mucio Vitelleschi, felicitándolo por los "excelentes resultados que han obtenido los padres de la Compañía en estas regiones".[10]

Debieron haberle parecido sorprendentes los resultados de la reconstrucción: en El Zape, en 1623 la fastuosidad y multitudinaria concurrencia a las festividades religiosas, debida a la fama que corría por toda la comarca de la milagrosa imagen de la virgen Santa María de los Mártires, ya eran acompañados nuevamente con música de órgano, clarines, chirimías y cantos de niños indígenas.[11] Santiago Papasquiaro, que tenía tres partidos, comprendía a una extensa población de seis mil cincuenta personas, todas en paz, laboriosidad y cristiandad, debido en mucho al presidio de Santa Catarina.[12] De las misiones Topia y San Andrés, sólo se reportaban los milagros que hacía San Ignacio en esas tierras.[13] Nuevos y triunfales avances hicieron los padres más al norte, en los límites del territorio de los tepehuanes y principios de los tarahumaras; el padre Larios fundó el pueblo de San Miguel de las Bocas, en 1623, en la ribera del río Florido,[14] abriendo con ello las puertas a la expansión misional entre los tarahumaras.

---

[10] Dunne, Peter M., S.J. ***Las antiguas misiones de la tarahumara.*** Primera parte. México, Jus, 1958. p. 67.

[11] Anua de 1622, Zambrano, T. 8, pp. 386-387.

[12] Ibid, p. 389.

[13] Ibid, p. 389. Véase carta del padre Bartolomé Toledano sobre este asunto en ibid, T. 14, p. 166.

[14] Dunne, 1958, pp. 66-67.

En 1625, los padres Nicolás Estrada y Guillermo de Solier atendían en Indé a quinientos catorce indios; Andrés López y Burgos cuidaban de seiscientos treinta y cuatro neófitos en Santa Catarina; y Martín Larios y José de Lomas unos doscientos sesenta y cuatro en Guanaceví, en la provincia Tepehuana.[15] En la jurisdicción del real de Topia, Guillermo de San Clemente administraba trescientas personas en la Quebrada, y Bartolomé Toledano a trescientos ochenta y cuatro en el paraje La Estancia; en Parras y La Laguna, los padres Alonso Gómez de Cervantes, Mateo de Castro Verde, Martín de Egurrola, Diego de Cuellar, Miguel Bernon y Martín de Brizuela a mil quinientos sesenta y nueve; en la jurisdicción de San Andrés y San Hipólito, Juan de Mallén, Pedro Gravina y Juan de Castillo a cinco mil trescientos ochenta.[16] En la tarahumara aún no se sabía a cuántos y, al parecer, en Santiago Papasquiaro no había misionero.

No menos importante fue la obra de reconstrucción económica que había hecho el gobernador Mateo de Vezga en cuatro años de administración.

> ...alló y estava esta villa [Guadiana] muy aruynada asi de gente y vecinos como de casas vivienda y por el buen horden que ha tenido su Señoría en el dicho govierno agasaxe [agasajo] que ha hecho a los vecinos del y pasaxeros que an benido a esta villa se a fomentado en comercio de gente y trato de mercancías y otras cosas en que se an engrandecido aciendo casas de vivienda en esta dicha villa estancias en su jurisdicción haziendas de minas en los Reales que ay en esta Governación... Las quales dichas estancias al tiempo que bino su señoria a el dicho su govierno estavan destruydas y las yglesias y viviendas de los padres de la Compañía de Jesús que administravan los yndios quemados y destruydas y las aziendas de sacar plata de los Reales de minas y aciendas de labores de sus contornos

[15] Razón y minuta de los yndios que se administran en la provincia de la Nueva Vizcaya por los vicarios veneficiados y rreligiosos de San Francisco y compañía de Jesús que hoy están bautizados [1625], Hackett, T. II, pp. 154 y 158.

[16] Ibid, p. 160.

quemadas thodo lo qual sea buelto a Reedificar y se a edificado en gran aumento desta villa y Reyno de los Reales quintos de su magestad desde que su señoría empezó a Governar con sus buenas trazas abelidad y buen govierno que a tenido en el tiempo que a governado...[17]

Fundación del obispado de Durango

Las tareas de reconstrucción misional y las obras realizadas por el gobierno de la provincia, que ejecutaron después de la pacificación de los indígenas insurrectos en centros mineros, haciendas y en la villa de Durango, sentaron las bases para el establecimiento firme del poder económico y político en Nueva Vizcaya y posibitó la erección del obispado de Durango.

Se dice que Diego de Ibarra, uno de los primeros gobernadores (1576-1584), fue el primero en interesarse por contar con un obispado separado del de Guadalajara, con el fin de darle mayor realce a su provincia, argumentado para ello que en Nueva Vizcaya había los diezmos suficientes para mantener prelado y cabildo secular: "Conviene se probea de prelado para que tenga particular cuenta de los naturales porque la silla de la nueba galicia esta ochenta leguas de la villa de durango... y los diezmos de la nueva Vizcaya son bastantes para el sustento del prelado que vuestra magestad fuere servido probeher".[18]

A la petición anterior siguieron otras tantas, de las cuales conviene destacar la que hizo el cabildo secular de la villa de Durango al rey, en 27 de marzo de 1591, argumentando más o menos lo mismo que Ibarra, donde sugerían como posible

[17] Estado en que estaba Durango y la tierra, los edificios quean hecho yglesias y monasterios en gran crezimiento que tuvo la provyncia y govierno [de Nueva Vizcaya. 1624], ibid, pp. 144-146. En 1624 se construyó el convento de San Nicolás de la orden de San Agustín en la capital de la provincia.

[18] Hackett, 1926, Vol. I, p. 108.

obispo a fray Buenaventura de Paredes, guardián del convento franciscano de México. El caso fue turnado años más tarde al virrey Luis de Velasco, quien a su vez encomendó al gobernador Diego Fernández de Velasco elaborara un informe sobre el valor de los diezmos, con base en el cual se concluyó que no eran suficientes para mantener prelado, que en todo caso se contentaran con la provisión de dos religiosos.[19]

Ese informe (sobre los diezmos que se preparó para el virrey De Velasco) fue elaborado por el hacedor de diezmos, Juan de Puelles, por disposiciones del alcalde ordinario y regidores de Durango emitidas el 27 de marzo de 1595. Para tener una mejor idea de las posibilidades materiales para el sustento del obispado deseado, conviene tener presente los años y las cantidades recolectadas a fin de conocer su evolución: "Los diezmos del partido de Guadiana en 1589 y 1590 se arrendaron en 3,138 pesos 3 tomines cada año; en 1593, 3,951 pesos; en 1594, 4,132 pesos 7 tomines, y en el año que corre están puestos en más de cinco mil pesos. Continúa relatando los frutos de todos los diezmatorios de la provincia, resultando un total de 15,900 pesos en el año 1594. Hace ver que van en aumento desde 1590 y concluye que juntos los de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya montan a 30,000 pesos anuales".[20]

La desalentadora respuesta que había recibido el gobernador Fernández de Velasco no fue obstáculo para seguir insistiendo en su propósito, utilizando además del argumento de la distancia de Durango respecto a Guadalajara como un impedimento para la atención espiritual de los fieles, la colonización de Nuevo

---

[19] Porras Muñoz, 1980a, p. 21.

[20] Ibid, p. 21.

México. No faltaron las quejas porque a esas fechas ningún obispo había visitado la parte septentrional de la diócesis de Nueva Galicia y como carecía de iglesias y sacerdotes, planteaba que en lugar de enviar los diezmos a otro lado se destinaran a la construcción de templos y al sustento de clérigos.

En lo espiritual se veía solamente el descuido en que tenía la diócesis de Guadalajara a la provincia de Nueva Vizcaya. No se tomaba en cuenta un aspecto fundamental, la reducción y conversión de los indios a la vida cristiana. Si en lo material el aumento de las rentas decimales resultó un factor de primera importancia en la erección del obispado de Durango, que por ejemplo hacia 1609 ascendían a 25,000 pesos, y al parecer siguieron en aumento en los años inmediatamente posteriores, no menos relevante fue la labor de evangelización desplegada por los misioneros franciscanos y jesuitas, y tal vez más la de estos últimos, que resultó decisiva. La reducción de los indios a la vida sedentaria, como su conversión religiosa, redundaron asimismo en beneficio de aquellas poblaciones, mineras sobre todo, donde se establecieron parroquias y curatos. La única parroquia que existía en Nueva Vizcaya al momento de fundación del obispado era la de la Asunción en la villa de Durango y las primeras que surgieron se levantaron en los centros mineros se encontraban cerca de las misiones de la Compañía. Son el caso de Guanaceví, Parras, Parral, Santa Bárbara, Indé, Topia y Cuencamé.

El obispado de Durango quedó establecido, por bula emitida por el papa Paulo V en 20 de octubre de 1620, con sede en Durango, quedando la Catedral bajo la advocación de la Inmaculada Concepción de María Santísima.[21]

---

[21] AGI, Guadalajara 208: "Testimonio de la Erección de la Santa Yglesia Cathedral de la Ciudad de Durango, capital de el nuevo Reyno de la Vizcaya".

La división de la nueva diócesis, como su jurisdicción, fue establecida por Pedro de Otalora, gobernador del reino de Nueva Galicia y presidente de la Audiencia de Guadalajara en 1622. Para demarcar los linderos del obispado naciente se requería de un mapa que diera cuenta precisa de la geografía de su demarcación, Otalora encargó a los padres jesuitas Juan Gallegos y José de Lomas elaborar dicho documento:

> Que como personas que tienen mucha noticia de este reino, y del de la Nueva Vizcaya, por haberlos mandado diversas veces, hiciesen un mapa de descripción y pintura de los dichos dos reinos, con todas las particularidades, requisitos, convenientes para en mayor inteligencia y claridad: los cuales hicieron el dicho mapa y lo entregaron a su señoría.[22]

El hecho no deja de tener relevancia, al solicitar a ambos misioneros la intervención en una cuestión tan importante como era la erección del obispado de Durango, que en el terreno jurídico daba forma a la otra gran institución colonial en la provincia neovizcaína, la Iglesia, representaba en gran medida un reconocimiento, confianza y preferencia por el trabajo de los jesuitas. El documento sirvió efectivamente de base para la delimitación de la nueva diócesis, como así se asentó en la resolución de la Audiencia de Guadalajara del 4 de febrero de 1622, habiendo quedado como sigue su jurisdicción.

> Que comience por la banda del sur, entre las provincias de Acaponeta de este reino, de la Nueva Galicia y la de Chiametla de la Nueva Vizcaya, por el río que llaman de las Cañas, desde donde entra en la mar del sur, quedando en el Obispado de la Nueva Vizcaya la provincia de Culiacán de esta Nueva Galicia por caer como cae adelante, de la Chiametla, y que por el dicho rio de

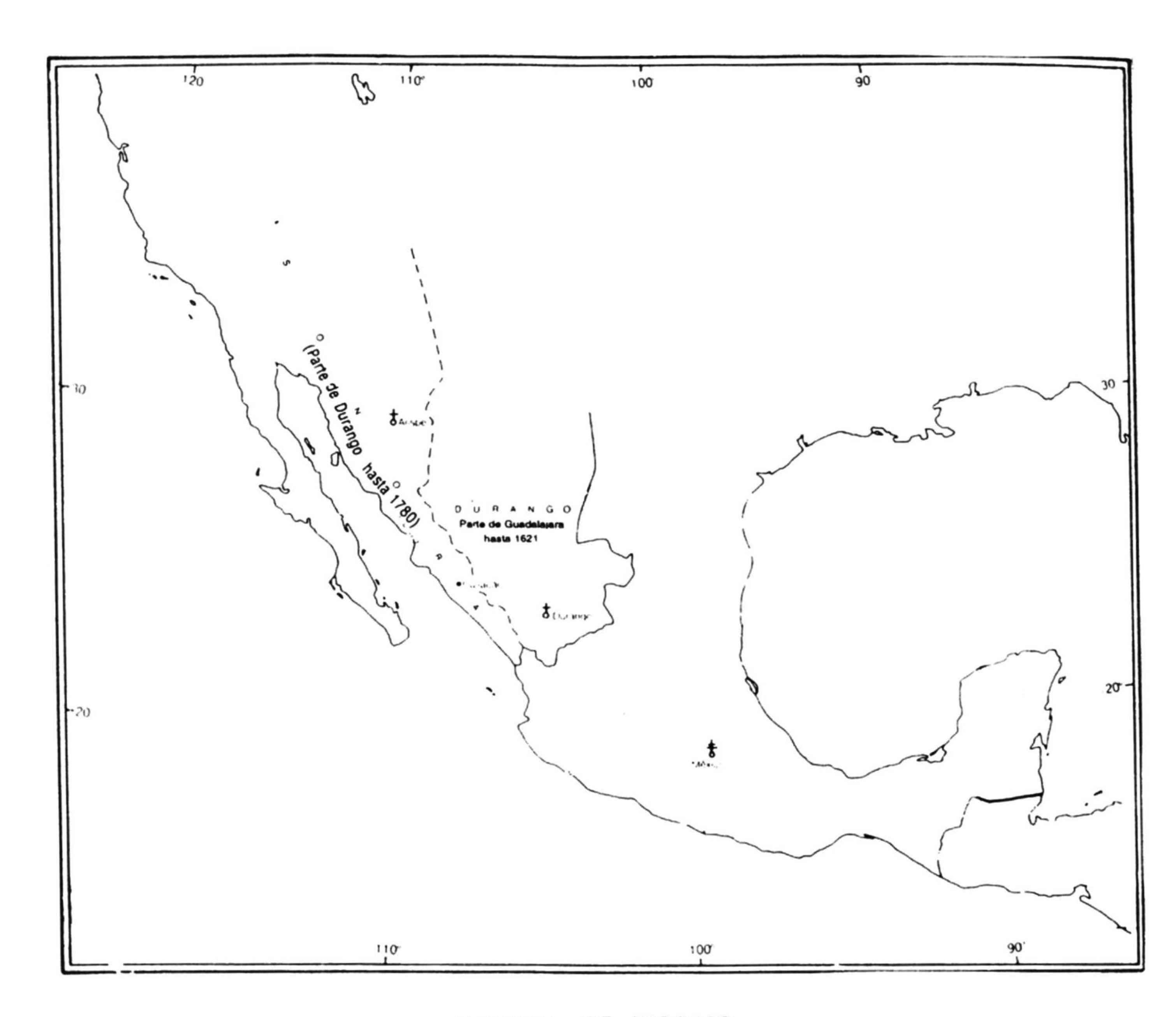
[22] AGI, Pat. 183.

las Cañas, se venga haciendo, la división y raya todo aquello que le pueda hacer cómodamente, sin torcer hasta la sierra grande de San Andrés y Huazamota, la cual sierra asímismo, con mojoneras tomando la línea derechamente hasta llegar al río grande que llaman de Medina, de Alonso López de Loyz, y de Urdiñola, y dejando por diezmatorios de este Obispado de la Nueva Galicia su distrito, las haciendas de Trujillo, Valparaíso y Santa Cruz, de los herederos de Diego de Ibarra. El dicho río de Medina divide los términos de los dichos obispados continuadamente hasta llegar a las haciendas de las Nieves de los herederos de Juan Bautista de Lomas, los cuales quedan por diezmatorio de la Nueva Vizcaya, juntamente con todo lo demás que cae de la otra banda del dicho río de Medina, hacia la ciudad de Durango, que es la jurisdicción de la Villa de Llerena, minas de Sombrerete, de este reino de la Nueva Galicia, y la Villa de Nombre de Dios y su partido que es de la Nueva España, y desde las dichas haciendas de las Nieves, la dicha raya, dejando el río, corra derechamente, a las haciendas de las Parras y Patos de los herederos, de Francisco de Urdiñola, las cuales con las demás que tuvieren, sucesivas, en aquella deresera, quede por diezmatorio del Obispado de la Nueva Vizcaya en sus términos y de allí prosiga la línea derecha hasta que de fin en el mar del norte dejando para este Obispado de la Galicia a la Villa de Saltillo, que es de la Nueva Vizcaya, y al nuevo reino de León y todos sus diezmatorios.[23]

Nuevas reducciones

En 1630 el padre Diego de Cueto inició, desde Otatitlán, el establecimiento de reducciones entre los pueblos hinas y humes, que cerrarían la última etapa de asimilación de las etnias del sur de Nueva Vizcaya al sistema de misionero. Los hinas, de filiación étnica incierta, quizás también xiximes como los humes, habitaban en los alrededores del río Piaxtla, cerca de Guarizamé. Sus pueblos principales eran Guaimino, Iztlán (más tarde Francisco Xavier), y Queibos (más tarde Santiago). En realidad el padre Cueto había entrado a misionar desde 1620, encontrando disposición favorable a la conversión y a la reducción, pues en este último punto contaba con la ventaja de que eran buenos agricultores como sus vecinos humes.

[23] AGI, Pat. 183



OBISPADO DE DURANGO

Gerhard, 1982, p. 34

Hasta llegó a hacer algunos principios de pueblos levantando una modesta iglesia de paja.[24]

A pesar de esos principios, el padre Cueto se ausentó por diez años. A su regreso organizó de inmediato una reducción en el pueblo de Guaimino, al que llamó San Sebastián de Guaimino, no sin dificultades, pues un tepehuán sobreviviente de la guerra del 1616 logró inquietar a los hinas en contra de los españoles y, amenazando con sublevarse, algunos se mostraron hostiles al misionero. Ante esta situación, el gobernador Gonzalo Gómez de Cervantes ordenó a Bartolomé Juárez, capitán del presidio de San Hipólito y antes pacificador de Guazamota y San Francisco del Mezquital, que entrara a calmar los ánimos de esos indios y a ayudar así la conversión. "No para introducir el S. Bautismo con violencia, que esto nunca se hace; sino para reprimir inquietos, que lo estorban, e impiden a los que desean asentar la paz en Dios, y con el Rey", decía Pérez de Ribas.[25]

También en este caso, como se había hecho antes con las demás etnias de las Quebradas, el proceso de reducción se hizo con las bayonetas y los arcabuces de los soldados por delante. De acuerdo con el plan reduccionista, después de someter a los indios rebeldes los bajaron a los llanos, se les señalaron tierras para vivienda y cultivos, se levantaron iglesias en una población de casi dos mil personas.[26]

---

[24] Para estas fundaciones de los hinas me baso en Pérez de Ribas, 1992. pp. 550-562.

[25] Ibid, p. 554.

[26] Ibid, p. 554.

A raíz de esta fundación al parecer se trataba de San Sebastián de Guaimino, se unió el nuevo misionero Diego Ximenez al padre Cueto. Tres años después sobrevino el hambre entre los recién congregados y con ella la inquietud en contra de los españoles. Nuevamente, el gobernador comisionó al capitán Juárez para pacificar a los indios, y en compañía del padre Ximenez. Acallados los ánimos en aquel pueblo, Juárez continuó la campaña, en la que aprovechando la tropa se fueron plantando nuevas reducciones y consolidando otras, como las de Santiago, San Ignacio y San Luis.

No todo era fácil a pesar del empleo de la fuerza en el proceso. La oposición a aceptar la religión cristiana y a vivir en policía se manifestó de diversas maneras. En San Xavier, por ejemplo, sucedió una ocasión que un indio arrojó un ídolo de piedra contra la imagen de la Virgen María. En el pueblo de San Juan Bautista la resistencia pasiva ante el vivir en reducción amenazaba con violentar a los indios, esta vez no por temor a las epidemias que decían los laguneros y tepehuanes solían portar los religiosos, sino por el hambre.

> ...Dos indios de este pueblo, de los más viejos, hermanos de padre y madre me han dicho [comunicaba un indio al padre Cueto], que una noche destas se les apareció su madre difunta, exhortándoles de mil maneras que dejaren este pueblo en que viven, y se volvieran adonde ella los parió; que allí hiciesen sementeras; y que de no hacerlo, no tenían que aguardar lluvias, ni buenos años; sino que ellos, y su sacerdote, morirían de pura hambre. Y añadió el indio, que algunos habían dicho: ya presto nos iremos todos. Embustes estos de Satanás [añadió el padre], que proceda por cuantas vías puede estorbar la reducción y conversión de estas gentes.[27]

[27] Ibid, p. 60.

Otra vez los viejos, los que miran siempre al pasado y a sus dioses, oponían resistencia a la vida cristiana. El proceso reduccionista no debía detenerse, para eso estaba el auxilio de las armas de los soldados. Así, la reducción se extendió a los humes en 1633. Humes es nombre que hace alusión a los riscos empinados y peñas rajadas en que habitaban. Esto era también en la zona de las quebradas, alrededor de Guarizamé. Fueron los misioneros Pedro Gravina y Diego Ximenez, los que dieron asiento en las rancherías más grandes que ya existían, como Yamoriba, Humase, Guarizamé y San Pablo.

El trabajo de estos misioneros cerraba de hecho la última fase del establecimiento de las misiones en la parte sur de Nueva Vizcaya. Si bien las fundaciones de San Pablo Tepehuanes, Nabogome y Baborigame en territorio frontero con los tarahumaras vendría después, en 1650 la primera y a principios del siglo XVIII las otras dos, con ello quedaron sentadas las bases para dar inicio al proceso de consolidación del sistema misional entre las naciones indígenas acasees, xiximes y tepehuanes. Un proceso que estaría sujeto a una serie de elementos condicionantes, sobretodo a constantes insurrecciones y devastadoras epidemias que dejaron un saldo negativo a los nativos.

CRONOLOGIA DE LA FUNDACIÓN DE PUEBLOS DE MISIÓN

Año	Pueblos Fundados	Nombre de los pueblos de Misión	Misionero Fundador
1591	Entrada	Topia	Gonzalo de Tapia
1591	Entrada	Cuencamé y Río Nazas	Gerónimo Ramírez
1594	Entrada	Cuencamé y La Laguna	Gerónimo Ramírez y Juan Agustín de Espinoza
1594	Entrada	Parras	Juan Agustín de Espinoza y Francisco de Arista
1596	Entrada	La Sauceda	Gerónimo Ramírez
1597	3	Santiago Papasquiaro, Santa Catarina y Guanaceví	Gerónimo Ramírez
1598	3	Parras, Santa Ana y San Pedro de la Laguna	Juan Agustín de Espinoza
1600	10	Santa Ana, San Martín, San Pablo, San Diego, San Juan Naspeces, San Jerónimo, San Telmo, Otatitlán, Acapa, Ayepa	Hernando de Santarén y Guillermo Ramírez
1604	1	Tizonazo	Juan Fonte
1604-06	3	Tenerapa, Santos Reyes y Santa Cruz	Juan Fonte
1614	1	Santa Cruz de la Sierra (Yamoriba)	Hernando de Santarén
1623	1	San Miguel de Bocas	Martín Larios
1624	3	San Sebastián de Guaimino, San Francisco Xavier y Santiago Apóstol	Diego de Cueto
1631	1	San Ignacio Otatitlán	Diego de Cueto y Diego Ximenez

1632	4	Santa Apolonia, La Concepción San Juan Bautista y San Luis	Diego de Cueto y Diego Ximenez
1634	2	San Pablo y San Pedro Guarisamey (?)	Pedro Gravina
1650	1	San Pablo Tepehuanes	Cornelio Godinez
1650	3	San Ildefonso de los Remedios San Gregorio y Santa María de Otáez	
Total	36		

Fuentes diversas

La organización misional

El Colegio de Guadiana fue la cuna de las misiones jesuitas de la Nueva Vizcaya. Pero en la medida en que éstas se desarrollaron, fueron generando su propia estructura organizativa en función de su distancia, número y complejidad, así como de acuerdo a la filiación étnica de los nuevos fieles. A partir de ese momento, el Colegio pareció haber pasado a un segundo plano en su relación con las tareas misionales, pues al erigirse el obispado de Durango y al recibir importante dotación en 1634, le permitieron definir claramente su función educativa urbana como institución formadora de la juventud laica de la provincia y ante todo de los clérigos de la diócesis. Sin embargo, no sólo seguiría fungiendo como residencia para aquellos padres que pasaban por la capital, sino que en el orden espiritual, hasta el momento de la expulsión, fue el centro a donde acudían todos los religiosos anualmente a realizar los ejercicios espirituales. El vínculo orgánico entre misión y

educación no se disolvió. En adelante ocurrirá que profesores del colegio egresarán las filas de las misiones y viceversa.

La estructura organizativa que se desarrolló en las misiones del noroeste novohispano consistía en un sistema jerárquico integrado por unidades conocidas como rectorados, o cabezas de misión, que se dividían en partidos y estos a su vez en visitas, que eran pequeñas misiones o rancherías de indios sujetos a la administración de un partido.[28] Estas unidades formaban parte de una provincia misional, administrada por el provincial de la Compañía en la ciudad de México, aunque en la práctica ésta recaía en un padre visitador en quien el provincial delegaba dicha función.

Las misiones de Topia, San Andrés, Tepehuanes y Parras, siguieron la estructura organizativa anterior. La misión más importante (en el sentido de los progresos de la conversión religiosa, número de fieles y económica), o pionera en algunos casos, era donde residía la rectoría de dichas misiones. Santa Cruz de Topia, San Andrés y Parras, fueron desde un principio las cabezas. En las misiones tepehuanas en cambio, la rectoría recayó en Santiago Papasquiaro, primero, luego en Santa Catarina, y más tarde en el Zape.

En la cabeza de misión residía el superior, quien reunía a todos los misioneros de los partidos sujetos a su jurisdicción una vez al año, "para tratar del aprovechamiento espiritual propio y de sus feligreses: y al tiempo de esa junta se

---

[28] Polzer, 1976, pp. 7-8.

suele celebrar la fiesta principal del título del pueblo, con gran solemnidad y concurso de sacerdotes, a que gustan mucho acudir los demás".[29]

Una vez constituidas las dos instituciones jesuíticas neovizcaínas, misión y colegio, que compendiaban el quehacer pedagógico de la Compañía, el proyecto transformador y de asimilación de los indígenas al mundo español, así como el formador de la inteligencia blanca, pudo desarrollarse en una perpectiva más clara.[30]

[29] Pérez de Ribas, 1992, p. 507.

[30] En este último punto, la reciente publicación de la **"Monita Privata de la Compañía de Jesús..."**, constituye toda una revelación al confirmar algunas de nuestras inferencias en el sentido de que el obrar de los jesuitas obedecía a un plan preconcebido para moldear, conducir e influir en las conciencias de quienes les confiaban a su cuidado, ya en el colegio, ya en las misiones. Véase Kuri Camacho, 1997, pp. 43-58.

ESTRUCTURA ORGANIZATIVA DE LAS MISIONES

TEPEHUANES

Santiago Papasquiaro (cabeza)
- Atotonilco (pueblo de visita)
- San Nicolás (pueblo de visita/partido)

SANTA CATARINA (TEPEHUANES)*

El Zape
San Miguel de Bocas
Tizonazo
- Santa Cruz del Río Nazas (partido)
- Espíritu Santo del Cerro Gordo (partido)

PARRAS** (LAGUNEROS)

Nuestra Señora de Parras (cabeza)
San Pedro de la Laguna
Santa Ana

TOPIA (ACAXEES)

Atotonilco
Otatitlán
Carantapa (desapareció en 1616 a raíz de la rebelión tepehuana)
Tecuchuapa
Baimoa
San Ignacio de Tamazula
San José Canelas

SAN ANDRES (XIXIMES)

San Pedro Hetasi
Santa Apolonia
San Ignacio de Piaxtla
San Pedro Guarisamey
Nuestra Señora de Otaez
Santa Cruz de Yamoriba
Othatitlán
San Ildefonso de los Remedios

---

* Etnia
** Secularizados en 1641

La dinámica del cambio cultural

El proceso de cambio cultural según el proyecto jesuita tenía que ofrecer resultados a corto plazo, aunque en algunos aspectos hubiera que esperar el tiempo que fuese necesario. La evangelización era quizás la fase inicial, sine qua non, de la transformación profunda que buscaban hacer en las poblaciones indígenas reducidas a la vida misional. En la parte sur de Nueva Vizcaya este fenómeno comenzó en forma paralela a los establecimientos españoles. La erección de reales mineros, haciendas, presidios y la consolidación de las instituciones de dominación en la provincia neovizcaína, constituyeron el complejo entramado en el que se vieron envueltas las misiones y a partir de él se produjeron los cambios culturales y demográficos de los nativos.

Para mediados del siglo XVII, una serie de factores comenzó a indicar que el proceso de cambio cultural de las etnias nativas reducidas a la vida misional estaba dando sus primeros resultados. Hacia 1647, por ejemplo, los padres jesuitas informaban que en Santiago Papasquiaro la mayoría de los moradores eran "ladinos".[31] Esto es, que lingüísticamente ya no eran monolingües y que habían abandonado parte de las costumbres indígenas. En 1678, mencionaban que los tepehuanes de ese lugar no hablaban su lengua sino la mexicana y el castellano. Lo mismo ocurría en Atotonilco, pueblo de visita de Santiago Papasquiaro.[32]

Semejantes expresiones de aculturación eran realidad también en las misiones xiximes de San Ildefonso de los Remedios, San Gregorio y Santa María de

---

[31] AGN, Misiones, Vol. 25, Exp. 43, f. 410.

[32] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, fs. 286-308v.

Otáez, donde los naturales empleaban su lengua sólo entre sí, pero por lo común usaban la mexicana, en la cual rezaban. Este fenómeno se debía probablemente a la presencia creciente de indios mexicanos en las misiones de la región y al contacto que tenían con ellos. De igual forma, muchos de ellos hablaban y entendían el castellano.[33]

Asimismo, los logros de la conversión religiosa encontraban sentido en la expresión "buenos cristianos". Por ello, con el fin de arraigar mejor a los indígenas a la práctica piadosa y al aprendizaje del ritual cristiano que practicaban los jesuitas alrededor de una imagen, erigieron la cofradía de Nuestra Señora en Santiago Papasquiaro, a mitades de siglo, y la Cofradía de la Purísima Concepción en Santa Catarina de Tepehuanes, hacia 1662.[34]

Otra manifestación importante de los cambios culturales que se estaban empezando a consolidar en las misiones era la economía. La misión de Santiago Papasquiaro tenía en el pueblo de visita de Atotonilco dos estancias de labor que eran cultivadas por indios laboríos tepehuanes de Santiago.[35] La producción de trigo y frutas que los padres obtenían de estas haciendas constituía la base del sustento de la casa e iglesia misionales y para ayudar a los indios en épocas de sequías, hambrunas y enfermedades.[36] Es de suponerse que los sacerdotes poseían graneros para guardar estos productos. No tenemos noticias de la situación

---

[33] Ibid, fs. 286-294.

[34] AGN, Misiones, Vol. 25, Exp. 43, fs. 410v.

[35] AGN, Misiones, Vol. 26, Exp. 29, f. 167. 1662, Anua de Nuestra Señora del Zape, que es partido del padre Francisco Mendoza en Tepehuanes.

[36] AGN, Misiones, Vol. 25, Exp. 31, fs. 181-181v.

económica en otras misiones, pero creemos que los esfuerzos de los misioneros estaban encaminados a lograr progresos como los de Atotonilco.

Al mismo tiempo, las estancias de los españoles, vecinos de las misiones aprovechaban la mano de obra indígena que los jesuitas atendían espiritualmente. El pueblo de San Nicolás había sido formado con ese fin y en 1678 tenía una población de 146 personas que servían en la hacienda del general Cristobal Nevárez, pacificador de los tepehuanes en 1618, entre otras acciones militares. Igualmente, cerca de Atotonilco había otra hacienda de los herederos del general Juan de Barraza, que había pacificado a los tepehuanes en 1638 y a los tarahumaras en 1652, al lado de Nevárez; en pago de estos méritos se le había dotado de indios para su servicio personal, quienes junto con los de otras rancherías vecinas, hacían un total de 160 individuos.[37] Como en los centros mineros, aquí los misioneros convivían armoniosamente con los encomenderos.

En el presidio de Santa Catalina de Tepehuanes, vecino de la misión del mismo nombre, residían unos cuantos soldados al lado de un pueblo de indios sujetos al servicio laboral en los ranchos y haciendas españolas de la comarca. Hacían un total de 226 vecinos, sujetos a la administración religiosa del padre Francisco de Bañuelos.[38] Asimismo, cerca del pueblo de San Agustín, en territorio xixime, existía una estancia de ganado mayor donde vivía una familia de españoles

[37] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, fs. 295-296.

[38] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, fs. 297-297v.

con quince criados indios y otra de un clérigo, cuyo nombre no se menciona, quien tenía a su servicio 40 criados.[39]

No obstante esos indicios, los principios de la consolidación del dominio español en el terreno cultural y material eran endebles, los indígenas que vivían en las misiones seguían practicando sus antiguas creencias religiosas. Como en la propia Santa Catarina de Tepehuanes, donde algunos de ellos solían acudir a una cueva a realizar sus ritos, "donde visiblemente [se] les aparecía y hablaba el demonio".[40] Los indios del Zape hacían lo mismo, acudiendo a un cerro a realizar sus ceremonias ancestrales.[41]

Los peligros del resurgimiento de la idolatría y la negación de los logros de la religión cristiana seguían presentes, asi lo indica la conversión repentina del temastián que ayudaba en sus oficios al padre Cristóbal de Robles en San Pedro Guarisamey en 1660. Sucedió que dicho temastián cambió tan súbitamente que no conocía al padre ni a los miembros de su familia, al grado de atacarlos violentamente, por lo que el misionero mandó amarrarlo para someterlo y después lo llamó haciéndole exhortaciones cristianas con el fin de volverlo a su estado anterior. Pero no era fácil, pues éste gritaba, enmudecía, cantaba, a veces en voces extrañas, -en tarasco, lo que muestra la presencia de individuos de origen michoacano-, hasta que recobró la conciencia. Pero sólo después de algunos días pudo explicar cómo había sido poseído por el diablo y cómo lo salvó "una señora muy hermosa".

---

[39] AGN, Misiones, 1662, Vol. 26, Exp. 29, f. 167.

[40] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, fs. 290v-291.

[41] Ibid, fs. 167v-168.

Díjome que cuando estaba yo en San Pablo, vió que por un alto, que hace enfrente de su casa iba bajando un tigre, y que le seguía un buho: que el tigre le rodeaba su jacal, que el buho se le entró por la boca y se le atoró en la garganta, y con las alas le quitaba los ojos, que esa fue la causa de que hubiese estado un día sin habla,... que al día siguiente lo tragó y sentía que lo tenía en el estómago y lo hacía prorrumpir en aquellos cantares del infierno, en donde él se había visto, pero que una señora muy hermosa le había favorecido,... y que aquesta soberana señora la había mandado que contase a sus parientes lo que había visto, y que en especial le mandó les dijese que creyesen lo que el padre les enseñaba y que hiciesen lo que les mandase.[42]

Entre la fidelidad cristiana y las recaídas en la idolatría los naturales vivían también en el desastre físico y moral que les provocaban las frecuentes pestes. En 1662, el padre Francisco de Mendoza, misionero del Zape, informaba que las enfermedades, "de las muchas que estos años ha habido", causaban grandes daños en la población de la misión y sus partidos. De estas desgracias no escapaban los miembros de castas e indios laboríos de centros mineros. En Guanaceví hubo gran cantidad de enfermos y muertos, aunque no se precisa su número.[43]

El despoblamiento de las misiones fue seguramente motivado por las enfermedades, ya por muerte o porque huían de ellas. Por ejemplo, en el Tizonazo se produjeron cambios demográficos sorprendentes en tan sólo dos años, entre 1645 y 1646. El primer año tenía 130 familias cristianas, 60 "gentiles", para disminuir el siguiente a 119, aun sumando las del partido de Santa Cruz del río Nazas. La causa parece haber sido que veinte de esas familias se unieron a los

[42] AGN, Misiones, Vol. 26, Exp. 30, f. 174v.

[43] AGN, Misiones, Vol. 26, Exp. 29, fs. 168-171.

indios salineros que estaban en guerra en contra de los españoles. Pero al mismo tiempo se agregaron a la misión 66 familias de indios recién congregados.[44]

Las causas del despoblamiento debieron haber sido el temor a la peste, el contagio y la muerte, pues en 1645 habían enfermado 600 personas en el Tizonazo, de las cuales murieron 143. Como en epidemias anteriores, las víctimas eran los indios, no los españoles. Por mucho que los salineros, etnia mayoritaria que vivía en la misión, aceptaron las calamidades como castigo de Dios, no podían dejar de preguntarse por qué siendo los españoles tan crueles no los castigaba también a ellos. Al reconocer estos cambios de actitud, los misioneros afirmaban años posteriores, que "solían antes del levantamiento acudir a la doctrina mañana y tarde con puntualidad y devoción, pero después del alzamiento [se refiere al de 1652] están así lanzadas [levantiscos] y difíciles de seducir". En su opinión esto se debía a la "falta de castigo que de mal natural".[45] Por ello sugerían pues que se les castigara.

Una opinión que refuerza la postura de los padres jesuitas es la idea que Diego de Medrano, cura de la catedral de Durango, tenía de los salineros del Tizonazo, quien decía de ellos en 1660, ser "la nación menos consistente y más haragana y floja que se conoce en este reino". [46] Informaba al arzobispado de México que estos indios acudían al pueblo del Tizonazo sólo cuando estaban de paz, con el fin de recuperarse, fortalecerse y salir de nuevo a hacer la guerra; que asistían

[44] Ibid, fs. 167-167v.

[45] AGN, Misiones, Vol. 25, Exp. 40, fs. 403-404.

[46] Porras Muñoz, 1980b, p. 167.

a él para disfrazar sus fechorías; proponía por ello que desapareciera esta misión o se cambiara a un sitio más lejano, donde no causaran daños. En años recientes habían cometido frecuentes robos y asaltos en el camino real entre Cuencamé y Parral, y se habían aliado a tobosos, conchos así como a otros indios de naciones diversas para atacar a los españoles desde 1644;[47] habían adoptado la inteligente táctica de regresar al pueblo, después de los ataques, haciéndose pasar por inocentes. Y lo mismo después de alguna guerra.

Los salineros no reconocían escarmiento ni castigo alguno. En 1657, momento en que se encontraban sublevados nuevamente salineros y tobosos, al ser vencidos por las fuerzas del gobernador Francisco de Gorráez y Beaumont, quedaron asentados en el Tizonazo, se les otorgó alimentos y ganado para que se acostumbraran a la vida sedentaria, pero se volvieron a inquietar. El gobernador volvió a someterlos, esta vez ejecutando a sesenta revoltosos. Pocos años después, en 1666, se habían levantado otra vez. No sabemos cuando fueron pacificados, o tal vez aniquilados, pues a consecuencia de su carácter aguerrido e indómito, el Tizonazo fue objeto de repoblamiento con etnias de lejana procedencia.

Para 1678 el Tizonazo era étnicamente otra misión y se encontraba poblado por dieciseis familias de indios de Sinaloa y Sonora, de lengua ore, "a quienes en nombre de su Magestad dio asiento de pueblo en este puesto el señor gobernador de la Vizcaya por haber hecho castigo general en la nación salinera por sus delitos y continuos alzamientos y traiciones que era la gente que antes la poblaba". Los

[47] Ibid, pp. 170, 176-177.

nuevos moradores eran ochenta y tres personas, administradas por el padre Francisco de Vera.

Lo mismo ocurrió en los pueblos y partidos xiximes de San Andrés y Santa María de Otáez, donde los asaltos constantes de indios "enemigos" y la peste los iban despoblando. Fue el caso de Basis, que desapareció de hecho, yéndose los pocos sobrevivientes a vivir a Otáez y Yamoriba. Otáez mismo fue asaltado una vez en que acabaron con casi todos sus moradores. Cinco años habían durado los ataques guerreros. A estas calamidades se unía la peste de 1662, a la que por lo visto ningún pueblo de la Nueva Vizcaya escapó. "Sucedió una gran peste que fue raro el que se escapó de ella y con tan poco tiempo que a los díez días de la enfermedad morián, que era postemas [tumor supurado] en los costados. A donde más se enbraveció la peste fue en el Real de Guapiguje".[48]

Estos hechos indican que las tendencias demográficas que operaron en el seno de las etnias nativas fueron de sistemática destrucción. Aquellos millares de pobladores mencionados por las crónicas a finales del siglo XVI y principios del XVII, al término de esta última centuria se habían reducido a unos cuantos cientos de individuos y familias. Así lo demuestra la información reportada por el padre visitador Juan Ortiz Zapata en 1678, quien no dice nada acerca de los acaxees.[49] Quizás porque prácticamente habían desaparecido, pues en ese momento no excedían de 816 individuos, según los cálculos de Reff.[50] Este fue el elevado costo

---

[48] AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, f. 299.

[49] AGN, Misiones, Vol. 26, Exp. 32, f. 179.

[50] Reff, 1991, p. 205.

que los indígenas tuvieron que pagar por la implantación de la dominación española y el proyecto misional de los jesuitas.

La contribución ignaciana era clara: para finales del siglo XVII la provincia neovizcaína se encontraba cubierta casi en su totalidad por múltiples asentamientos de indios que se articulaban con pueblos de españoles y reales de minas a través de mecanismos de dominación y explotación.

En suma, la expansión de la Nueva Vizcaya tuvo un costo dramático para la población indígena incorporada a las misiones y a los sistemas económicos y de gobierno provinciales. No obstante, era innegable que durante esa centuria la frontera septentrional se había ampliado, la economía minera, agrícola y ganadera se habían establecido con bases firmes y las instituciones de los gobiernos civil y eclesiástico se habían desarrollado.

Caracterización de la última fase misional

El panorama que presentaban las misiones de la provincia tepehuana, Topia y San Andrés durante la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo en el aspecto demográfico, tomó un giro distinto a principios del XVIII. En términos generales tendió a mejorar. Debido en gran medida a la consolidación del proyecto aculturativo que los miembros de la Compañía se había propuesto hacer realidad en el norte novohispano.

Muy distante había quedado el fervor religioso de las primeras reducciones, sin embargo imperaba una actitud madura entre los operarios de la Compañía. Lejanas parecían también las guerras y epidemias que asolaron a las misiones durante todo el siglo XVII; en cambio, en las escasas noticias que tenemos de la última fase privan los resultados favorables de más de una centuria de trabajos de conversión religiosa y de aculturación. Por ello queda claro que la verdadera consolidación del proyecto misional se produjo en la última etapa, momento en que los superiores consideraron oportuno hacer entrega de las misiones a la diócesis de Durango. Contrariamente a la caracterización que hace Decorme de las misiones de finales del siglo XVII y primera mitad del XVIII, al tipificarlas en "decadencia",[51] encontramos a experimentados padres entregados a sus fieles, bien arraigados, incluso bien identificados con ellos, al cuidado de los bienes materiales de la misión, que eran la base del sistema que habían erigido con sus propias manos.

En esta última fase, podemos afirmar que los procesos que misioneros jesuitas habían protagonizado desde muchos años antes habían sido consumados.

[51]Decorme, T. II, pp. 76 y 137.

Culturalmente, por ejemplo, encontramos que a esas alturas la mayoría de los indios hablaban español y pocos las lenguas nativas. Eran ladinos, convivían con españoles, mestizos, negros o mulatos. Religiosamente se les consideraba como buenos cristianos; poseían iglesias a las que acudían a los ejercicios religiosos y a recibir sustento material y espiritual. En lo económico practicaban un complejo sistema, autosuficiente en cierta medida, el cultivo de productos nativos y europeos, las huertas y la cría de ganado mayor y menor lo compartían con el padre, líder natural de la misión, de donde salían algunas veces a trabajar como peones a las haciendas de vecinos españoles.

Si bien resulta tentador concebir las misiones como unidades sociales autárquicas, especialmente por lo que hace a la autosuficiencia económica que parecen haber practicado, no podemos hacer caso omiso de algunos factores de carácter externo que, en nuestra opinión, favorecieron la consolidación del sistema misional. Por ejemplo, la decadencia de la minería en Guanaceví e Indé a finales del siglo XVII, trajo consigo el despoblamiento de españoles de estos pueblos, considerados como elementos de contaminación de los indios por algunos jesuitas, así como la pacificación de las rebeliones indígenas en zonas próximas, y el fortalecimiento de los presidios de Pasaje, Mapimí, El Gallo y Cerro Gordo, al oriente, a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Asimismo, el crecimiento de haciendas españolas en los valles de la Mesa Central ayudó o influyó a la defensa, el aislamiento y desarrollo más o menos autónomo de las misiones. Todo esto hizo posible que los padres pudieran trabajar en mejores condiciones en el perfeccionamiento del proyecto misional, religioso-social-aculturativo.

El buen estado que guardaban las misiones a principios del siglo XVIII, quedó constatado por el obispo de Durango, Pedro Tapíz, el 26 de agosto de 1715 en Corodehuache, en el hoy estado de Sonora, después de haber visitado once de ellas pertenecientes a su diócesis:

> He hallado los indios con tan buena crianza y educación en lo espiritual y temporal, como lo califica la decencia en sus templos y culto divino, celo y aplicación en los padres a enseñar a los indios la Doctrina cristiana y hacerles que aprendan a leer, escribir y contar y otros oficios, que al mismo paso que he salido de estas misiones consoladísimo y edificadísimo de ver el apostólico celo con que estos padres atienden a dirigir las almas de aquellos pobres a fin de su salvación, desvelándose a quitarles las embriagueses, bailes y otros abusos que usaban en su gentilidad (en que hay muy poco o nada que corregir) y en el paternal amor con que los cuidan y atienden, esmerándose en que vayan vestidos y tengan que comer; he quedado confundido de ver el desprecio, humildad y mortificación propia con que tratan algunos sus personas para enseñar a todos, así indios como españoles, con el ejemplo, el camino seguro de la gloria, que me ha parecido conveniente reprenderlos amorosamente, como indecencia, pero aseguro que en mi interior, lo hice con confusión mía...[52]

Estos eran los logros espirituales que registró el obispo Tapíz en las misiones de la tarahumara y la tepehuana y en lo material constató también los beneficios que disfrutaban. Las encontró bien abastecidas de todo cuanto necesitaban, en sus tierras cultivaban trigo, maíz, frutas y criaban ganado menor y mayor, que era tan abundante como para vender algunos animales para adquirir productos que ellos no poseían. Las iglesias las encontró "decentísimas". Por lo que, habiendo quedado tan satisfecho de la labor de estos padres afirmaba convencido: "Y ojalá todas las doctrinas y misiones estuvieran al cuidado de los PP. de la Sagrada Compañía de

---

[52]A.G.I. 67-5-15. Cfr. Cuevas, Mariano, S.J: ***Historia de la iglesia en México***. T. IV. Segunda Edición preparada por José Gutiérrez Casillas, S.J. México, Ed. Porrúa, 1992. p. 333-334.

Jesús, que sin duda los prelados gozarían de mucho alivio, descanso y consuelo". En cambio de los franciscanos decía, "He visto las cosas tan al contrario que las iglesias están en lo común muy maltratadas, con poco adorno y falta de ornamentos, las misiones y doctrinas pobres, los indios desnudos, mal instruidos y educados y sin depósito de nuestro Señor Sacramentado en algunas iglesias de las doctrinas, originándose todos estos efectos de los que con sinceridad y con el celo de su remedio representaré a V.M."[53] Grandes elogios de la obra de los jesuitas, graves acusaciones en contra de los franciscanos, de quienes señalaba la falta de visión de sus superiores al cambiarlos constantemente de las misiones, donde permanecían cuando más dos o tres años, pero sobre todo, a que no tenían ningún empeño en aprender la lengua de los nativos, lo que los imposibilitaba para enseñar la doctrina cristiana y poder confesar a los indígenas.

Una vez más, un prelado neovizcaíno reconocía los trabajos de los jesuitas, en un momento en que estas misiones se encontraban en plena consolidación y en que la expansión de la orden en Sonora, la Pimería Alta y la Baja California aparecía como un mundo infinito que demandaba mayor número de operarios. Esta parece haber sido la causa principal de la cesión de las veintidos misiones a la diócesis de Durango en 1753. Mientras tanto, en razón del crecimiento operado en la Provincia Mexicana de los jesuitas en los primeros años del siglo XVIII, tanto en número como en distribución espacial, se empezó a plantear la necesidad de dividir la provincia, como habían hecho las otras órdenes. Esta cuestión fue ampliamente discutida en la Congregación Provincial de 1720. Se propusieron dos proyectos: dividir en dos

---

[53] Ibidem, p. 334.

toda la provincia, de norte a sur, dejando el centro como estaba, esto es, a la cabeza de la parte sur, y constituir una viceprovincia en el norte que incluyera a todos los territorios de misiones. La mayoría de los padres se inclinaron por la fundación de la viceprovincia, como así lo manifestaron al general de la Compañía, sugiriendo las ciudades de Durango o del Parral como residencia del viceprovincial. El general no lo aceptó, en cambio estuvo de acuerdo en nombrar un visitador que recorriera las misiones cada tres años.[54] En 1751 se retomó la propuesta de la viceprovincia pero tampoco progresó.

Otro reconocimiento importante que recibieron los jesuitas, fue el del brigadier Pedro de Rivera, de fecha 14 de febrero de 1727,[55] importante porque venía de un alta autoridad civil. Después de haber andado poco más de dos años recorriendo el septentrión, región de misiones y presidios, informaba al virrey Marqués de Casafuerte lo que había visto del trabajo de los padres jesuitas en Sonora y Sinaloa; le hacía saber que estos ministros tenían mucho crédito entre los moradores de la provincia, estimación y respeto por sus loables virtudes, buenas correspondencias y distribución de limosnas a los necesitados y misiones pobres. En cuanto a la

---

[54]Santos Hernández, Ángel, S.J. ***Los jesuitas en América.*** Madrid, Ed. MAPFRE, 1992. p. 55. Siguiendo a este autor, diremos que en 1710 la provincia mexicana contaba con 508 sujetos y que en 1749 eran 572. "Contribuyeron a ese aumento las expediciones llegadas de España. Recordemos algunas: la de 1719 con 16, llevados por el padre Domingo de Quiroga; la de 1719 con 21, llevados por el padre Juan Antonio de Oviedo; la de 1723 con 45 (40 sacerdotes y cinco hermanos) conducida por el padre Gaspar Rodero; la de 1735 con 44 (4 sacerdotes y 4 hermanos) llevada por el padre Juan de Gundelain; y la de 1742 con 20 sacerdotes y 2 hermanos." Ibid. Con la aclaración de que las cifras no correspondieron a la realidad en algunos casos.

[55]Pedro de Rivera realizó una visita de inspección de todos los presidios del norte de Nueva España entre los años 1724-1728, con la finalidad de conocerlos directamente para así poder reorganizarlos adecuadamente. Como resultado de la comisión real que le fue encomendada, escribió el informe de su recorrido en apuntes en forma de diario. ***Diario y derrotero de lo caminado y observado en el discurso de la visita general de presidios, situados en las provincias ynternas de Nueva España.*** Edición de Guillermo Porras Muñoz. México, 1945. p. 97.

conversión y educación de los indios los logros eran tales que éstos estaban bien asentados e instruidos en la santa fe, tan adelantados muchos de ellos que en cada pueblo había capilla de música, donde aprendían a ejecutar varios instrumentos para asistir a los oficios de la iglesia, atrayendo a ella a los demás. Los mismos cuidados tenían con los españoles, a quienes ayudaban en ocasiones hasta con víveres si era necesario. De Rivera quedó tan convencido de la labor de los padres de la Compañía que pidió al virrey enviara más misioneros a esa región para que continuaran los trabajos de conversión y reducción, pues sus operarios eran dignos de toda la confianza de ambas majestades. La misma opinión era válida para las provincias "Tepehuana y Tarahumara, según he podido informarme de personas inapasionadas".[56]

El cambio cultural consumado

La información documental que hemos podido encontrar para este período es por demás escasa y se refiere a las décadas de los treinta y cuarenta. Abundan en cambio las noticias sobre las misiones de Sonora y Baja California. No obstante, con los informes oficiales que hemos citado en el apartado anterior y apoyándonos en aquellos que fueron levantados por los propios jesuitas, podemos ofrecer una visión más o menos fiel del estado en que se encontraban las misiones de la provincia tepehuana, Topia y San Andrés en la primera mitad del siglo XVIII, a pesar de lo espaciado de las fuentes. Veamos en primer término la situación demográfica de la tepehuana hacia 1720:

---

[56] Ibid, p. 63.

Estado Espiritual y demográfico de la Provincia tepehuana hacia 1720

Misión	Población Gral.	Bautizos	Casamientos	Defunciones	Españoles
San Pablo Tepehuanes (con 3 pueblos)	250 familias	814	248	576	11 familias
Nabogame y Baborigame (Nueva)	15 familias	470	224	S/R	S/R
S. Miguel de Bocas	90 familias	S/R	S/R	S/R	S/españoles
S. José del Tizonazo	20 familias	S/R	S/R	S/R	S/R
Santa Cruz (Visita del Tizonazo)	30 familias	S/R	S/R	S/R	S/R
Sta. Rosa del Zape	20 familias	40	18	S/R	S/R
Santa Catalina de Tepehuanes	7 familias	S/R	S/R	S/R	Muchos
Santiago Papasquiaro (con 3 pueblos)	96 familias	S/R	S/R	S/R	Muchos
Río de Nazas, S. Joachin y Santa Ana	S/R	S/R	S/R	S/R	S/R
Chinarras Nueva	232 individuos	52	52	S/R	S/R
Total aproximado	3000 personas				

Fuente: "Catálogo de las misiones de esta provincia de Cinaloa divididas en tres rectorados: collegio de Cinaloa, rectorado de N.P.S. Ygnacio y Santa Ynes de la Sierra de Chinipas, que se haze desde el año de 1716, hasta el de 1720". Archivo Provincial Mexicano, 18, fs. 23-23v. Cfr. ABZ, Vol. IV, pp. 491-497.

Una comparación de las cifras de este cuadro con las del año 1678, nos muestran una recuperación de la población indígena muy importante en cuarenta años. Esta tendencia a la recuperación demográfica indígena obedece a la mejoría económica que se produjo en las misiones a finales del siglo XVII y a la resistencia inmunológica que habían adquirido contra las conformidades epidemiológicas.

Díez años después, en 1731, del informe del padre José Echeverría se desprende que todos los indios tepehuanes hablaban o entendían bien el español. No obstante este gran logro aculturativo, los indios se habían tornado desconfiados, "flojos" (lo que atribuía a que poseían buenas tierras, que con poco esfuerzo obtenían suficientes productos para su manufacturación), respondones y viciados por los españoles.[57] Tal vez esta actitud era resultado del desánimo en que habían caído los misioneros a esas alturas, al ver consumado de alguna manera el proyecto de transformación cultural, al verse solo como administradores. En su visita llegó a opinar de los compañeros de orden que apenas se halla uno de "regular tamaño". En su opinión, tal estado de cosas obedecia a que la selección de padres había sido poco rigurosa, por lo que sugería cambiar a algunos.

El caso de San Miguel de Bocas es claro en ese sentido, donde se encontraba el padre Bernardo Treviño. Según el visitador, sería más útil en un colegio que como misionero, pues no sabía tratar a los indios ni era capaz de acercarlos a la iglesia. Bocas era un pueblo de cuarenta y nueve familias, con cuarenta y ocho muchachos de doctrina, de los cuales no asistía a la iglesia ni la

---

[57]Archivo de Ysleta, Miscelánea. Cfr. Decorme, 1941, T. II, pp. 76-83. Resumen del informe.

mitad, entre otras cosas debido a que practicaban malas costumbres aprendidas de los españoles.

Por otro lado existían algunos padres empeñosos, como Francisco Alcarazo, misionero del Tizonazo, rector del partido, profeso y doctor. Edificante y religioso en el cuidado de la doctrina de los niños y niñas, pero en lo temporal era poco capaz, tal vez a causa de sus setenta años. Era de trato aspero con los indios, quienes se quejaban. Sin embargo la misión se encontraba bien económicamente. Había en ella treinta y cinco familias y trece solteros o viudas, todos hablaban o entendían el español, la mayoría de ellos de lengua mexicana mazorral (grosero, tosco). De ellos opinaba su misionero: "Son flojos, jugadores y vagamundos, gente que pide un padre religioso y de entereza para ponerlos a raya". Al poniente se encontraba la visita de Santa Cruz, con cuarenta y ocho familias. Situado en un lugar bellísimo y rico, irrigado por las aguas del río Nazas, de gente ladina.

Había también misioneros bien preparados que quizás no estaban del todo satisfechos con su trabajo. Es el caso del padre Pedro Hualde, quien residía en El Zape, antes había estado en Santiago Papasquiaro,[58] "de buen talento de púlpito y gran moralista; puede salir bien en cualquier congregación de la Provincia y no en misiones por miserable y regañon con los indios, por demasiado amante de algunos españoles, etc.", así opinaba de él el visitador Echeverría.

[58]El padre Hualde había estado antes en Santiago Papasquiaro, pero tuvo que salir de allí bajo la acusación de que había tenido amoríos con la esposa de un español, sin que le comprobaran nada concluyente. Sin embargo, es probable que los juicios emitido hacia su persona por el visitador hayan estado marcados por ese hecho, pues son muy severos. A.G.N. Jesuitas, 1746, Leg. I-17, Exp. 25, fs. 186-187. Es probable que atendiendo los rudos juicios que emitió el visitador acerca de algunos padres, éstos hayan sido movidos, pues en la década de los cuarenta se encontraban otros en casi todas las misiones de esa región neovizcaína.

Tenía El Zape una iglesia aceptable, donde se seguía venerando la imagen de la Virgen que los tepehuanes "estragaron" en la rebelión de 1616. Había veintiún casados, más trece viudos, solteras y viejas, veintinueve niños en doctrina, todos descuidados en lo espiritual por el misionero. Contaba con rancho, huerta y obvenciones del pueblo de Guanaceví, otrora rico centro minero donde residían treinta familias de españoles, con buena iglesia pero sin ser atendidos por el padre Hualde por "Mucha flojedad y descuido".

Misión de Cinco Señores (Nazas). Se encontraba a la cabeza de ella el padre Juan Antonio de Aragón, coadjutor espiritual de cincuenta y dos años, con veinte de misionero en varios sitios. De genio apacible con los indios, era más inclinado a los españoles, de muchas ideas pero de poca actividad y economías de los que requería la misión. El pueblo se componía de indios de varias naciones, aunque ya muy ladinizados; cuarenta y seis familias de nativos (probablemente salineros) y de treinta y seis de tarahumaras "facciosos" que allí asentó el gobernador Burrutia. "Toda gente recia y de malas costumbres, por el trato de los españoles y comercio de los soldados, en cuyos presidios se criaron muchos de ellos". Situado en las márgenes del río Nazas, sus pobladores solían obtener buenas cosechas de sus sementeras, con las que comerciaban aprovechando el paso del Camino Real a Chihuahua. La misión poseía un rancho ganadero y de siembra que, por esas fechas, de seis fanegas de trigo cogió trescientas; de dos de maíz ciento cincuenta; y de media de frijol, treinta. "Y obtendría más si el padre fuera más empeñoso y supiera conducir a sus fieles". La iglesia modesta, baja concurrencia de gente. La

casa del misionero adornada bellamente por una buena huerta de parras, tan gruesas como las de California.

En la misión de Santiago Papasquiaro residía el padre Nicolás Cuenca, profeso, con cuatro años en ella. Sujeto de buenas prendas para un colegio donde podría predicar con amor, pero no para una misión. Habiendo sido ésta una de las mejores misiones por los logros espirituales obtenidos, de que presumía la Compañía, desmerecía en ese momento por el "demasiado" amor que tenía el misionero a los españoles y poco a los indios, aunque si los había eran pocos, el visitador no menciona cifras. De la iglesia el visitador esperaba algo mejor por el crecido número de fieles, "es pobre, nada precioso y rico [se refiere a los ornamentos del templo], mucho de ello viejo y poco decente, tiene el altar mayor un cuadro de Santiago que parece de la conquista que apenas se conoce". Sus habitantes eran todos ladinos, hablaban el español mejor que el mexicano. En la región se encontraban ciento sesenta familias de españoles que acudían a Santiago a oír misa, pero debido al descuido del padre no eran bien atendidos.

Poseía un rancho irrigado a la orilla del pueblo, que cultivaba exitosamente empleando indios de paga. "Tiene otra huerta tan grande o mayor que la de Tepotzotlán que ha hecho cercar de adobe bien alto y que a más de verdura puede dar cincuenta fanegas y más de trigo". Además de un rancho ganadero con doscientas cincuenta reses, mulas, caballos y ovejas. Anexa a la iglesia de Santiago existía una capilla de Nuestra Señora de los Remedios, sede de una cofradía de indios y españoles (la primera que se había permitido en las misiones), que en opinión del visitador era más conveniente suprimirla porque se presentaba a que tres

o cuatro sujetos salieran a pedir limosnas a Chihuahua, Parras, Culiacán y otros lugares distantes a traer no mas de veinte pesos que "se gastan en la fiesta y enviciados los indios en el oficio de vagamundos y flojos con otros peores vicios, se haga el pueblo un conjunto de zaramullos retobados, indevotos y embusteros, ladrones y borrachos".

Santiago Papasquiaro tenía los pueblos de visita de San Nicolás y San Andrés de Atotonilco. San Nicolás se encontraba a tres leguas, casi todo de españoles, con iglesia decente pero pobre. Contaba con casa para el padre, pero éste sólo iba una o dos veces al año. Había también cincuenta y ocho familias de indios ladinos o mestizos que hablaban bien castellano, cuarenta y cinco niños de doctrina. En Atotonilco, a tres leguas al norte, residían cuarenta y ocho familias y cincuenta y ocho niños de doctrina sin contar los españoles. La mayoría se encontraba viviendo en los ranchos de los españoles, donde trabajaba como peones, no en pueblo. Con buena iglesia pero abandonado el culto. Poseía una imagen de la Virgen del Rayo, de la que eran devotos.

"Esta misión -opinaba el visitador-, para la buena administración, necesita de dos sujetos de religión y virtud y es paraje a propósito para un colegio donde haya de haber sujetos para misiones y podrán mantenerse bien tres o cuatro".

Santa Catarina de Tepehuanes. Encontrábase al cargo del padre Pedro de Retes, quien llevaba ahí diecisiete años y había de salir de ella hasta 1754, habiendo cumplido cuarenta como misionero. Profeso, sujeto muy religioso de grandes méritos, era visitador de la provincia tepehuana. Cuidadoso en todo, su misión gozaba de una buena situación económica. Misión pequeña, con ochenta almas que

se habían agregado huyendo de otros pueblos, todos ladinos hablantes del castellano, bien cristianizados. El padre atendía a trescientos españoles que vivían en los contornos por falta de cura. Los bienes de la misión estaban compuestos por ochocientas reses, treinta mulas cerreras, cincuenta mansas con veintidos aparejos, ciento diez caballos mansos y doscientas ovejas, viente yuntas de bueyes y el aparejo necesario. Además cosechaban quinientas fanegas de maíz, frijol y arvejón para el gasto.

Saltan a la vista las excelentes condiciones en que se encontraban ésta y la mayoría de las misiones de la provincia tepehuana. Era claro también que los padres habían puesto mucha atención a las cuestiones de orden material con el fin de asegurarse el sustento propio y el de los fieles. Esta fue una de las estrategias de adaptación y de supervivencia que los misioneros supieron desarrollar como base de un sistema de autoreproducción misional. Quizás no con los mismos resultados en todos los casos, puesto que estaban condicionados por el medio natural que tenían a su alrededor o por la disposición de los indios a emular el trabajo de los padres. Así, como veremos más adelante, en la región de Topia y San Andrés, con resultados menos existosos, podemos afirmar que también en lo económico salieron adelante. Lo peculiar en esta región fue la desaparición de pueblos enteros a causa de la explotación de indios en las minas y las constantes epidemias que azotaron.

En los años previos a la entrega, algunos de los misioneros de la tepehuana eran ya viejos, que habían permanecido entre sus fieles por muchos años. Ello se debió en parte a la falta de operarios de la propia Compañía, que dificultaba hacer cambios, pero sobre todo a que los misioneros se habían arraigado entre las etnias

donde trabajaban. Este arraigo se convirtió en un fuerte vínculo afectuoso entre indígenas y padres. Esto nos permite entender por qué algunos de ellos permanecieron tanto tiempo en las misiones; cómo algunos murieron en ellas y otros más, cuando se les cambió, querian regresar al lado de sus fieles.

Así se comprenden las lastimosas quejas del padre Pedro Hualde, viejo misionero que había servido por veintiseis años al frente de las misiones al ser removido de Santiago Papasquiaro en 1720. En 1740 se encontraba en el Colegio de Durango desesperado, enfermo a la edad de sesenta años, deseoso de volver ya fuera a Santa Catarina o a Cinco Señores. Quería ir a morir entre los indios, pues la vida en el Colegio no le sentaba. Pidió, rogó e imploró al provincial y a sus superiores en Durango para que lo reintegraran a la misión que él solicitaba, pero no fue oído, en su lugar se propuso el traslado del padre Benito Rinaldini de Nabogame a Santa Catarina.[59] De nada le valió hacer el recuento de los trabajos que había realizado en Santiago Papasquiaro por diecinueve años ni la recongregación de los pobladores de El Zape en 1732, que habían huido a causa del trabajo en las minas. Insatisfecho, frustrado, se quejaba de que en el colegio "me han cargado de sermones y pláticas y reventando sin sombra de consuelo", cuando antes "no hubo quien de mi se acordara ni para sombra de honra".[60]

Por último, los informes previos a la entrega de las misiones, dan cuenta del estado que guardaban los pueblos de Nabogame y Baborigame, El Zape y

---

[59]El padre Benito Rinaldini fue quizás el último de los misioneros jesuitas que escribió una gramática, la única impresa que conocemos. ***Arte de la lengua tepehuana***. México, J. Bernardo de Hogal, 1743.

[60]A.G.N. Jesuitas, 1740-1743, Leg. I-17, Exp. 23, fs. 176-181.

Huejotitlán en 1745. Las misiones de Nabogame y Baborigame, que en realidad formaban una sola, situada en el centro y lo más alto de la Sierra Madre, a 26 grados 30 segundos al norte, era la más septentrional de las de la provincia tepehuana. En cuanto a su población, se creía que se trataba de indios de origen pima, por el parentesco lingüístico que algunos padres habían advertido entre esa y la tepehuana. El padre Rinaldini pudo precisar la diferencia y delimitó al mismo tiempo la filiación étnica del grupo. "Porque, aunque este idioma es casi lo mismo que el de los pimas, con todo, no tiene ni la pronunciación ni los dialectos de aquella nación; por lo que, siendo el idioma de los naturales de estas dos misiones en todo uniforme al idioma de las misiones tepehuana más cercanas, tiene más fundamento el ser su origen de las referidas misiones".[61]

Se trataba efectivamente de tepehuanes que durante el proceso de pacificación de la insurrección de 1616 habían huído de la región de conflicto internándose en la sierra, escogiendo para su morada los parajes de Nabogame y Baborigame en territorio tarahumara. La aceptación de misioneros costó mucho trabajo, tanto que fue hasta el año de 1723 cuando admitieron su presencia entre ellos. Por tratarse de la misión más reciente, el padre Rinaldini destaca los éxitos en la conversión, que en el momento del informe ascendía a cuatrocientos veinte individuos bautizados en Baborigame y a setecientos treinta y siete en Nabogame.

[61]"Informe de Navogame y Baborigame, misiones tepehuanas, redactado por el P. Rinaldini, 12 de mayo de 1745". Burrus, Ernest J. y Felix Zubillaga (eds.), ***Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu"***. Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982. p. 197.

En El Zape, tantas veces mencionado, por el año 1745 lo que más sobresalía era la gran devoción que tenían tanto los pobladores de la misión como los vecinos a la Virgen del "Hachazo", quienes la consideraban tan milagrosa que el ojo de agua a donde la habían arrojado los insurrectos de 1616 era fuente curativa de múltiples males. El padre Manuel Vivanco reportaba que los "bautismos de el Zape, desde el año de mil seiscientos ochenta y tres hasta este presente año de mil setecientos y cuarenta y cinco, son setecientos y ocho, según dos libros de bautismos que he reconocido".[62] Lo que da una idea de la población que tenía a mitades del siglo XVIII.

Por lo que hace a la misión de Santa Catarina de Tepehuanes, las nuevas que reportó fueron la desaparición del presidio en 1713, que se trasladó a Mapimí, con el fin de proteger el Bolsón de las incursiones de indios rebeldes; la epidemia de 1718, en la que murieron cuarenta personas y la de *Matlazagua* en los años de 1738-1739, que fue general en la provincia.[63]

De Huejotitlán se sabe poco, pero del informe del padre Juan Antonio Nuñez se desprende que para 1745 esta misión tenía más de una centuria de existencia. Ubicada en el punto donde hoy confluyen los estados de Durango, Sinaloa y Chihuahua, a unas veinte leguas al poniente de Parral, estaba habitado por indios tepehuanes. Se componía de tres pueblos: San Gerónimo o Huejotitlán, San Ignacio y San Francisco Xavier. En San Gerónimo habitaban veintisiete familias;[64] y

---

[62]"El P. Manuel Vivanco escribe un informe sobre su misión, Nuestra Señora del Zape, 23 de junio de 1745". en Ibid, pp. 202-203.

[63]"Informe sobre Santa Catarina, misión tepehuana, redactado por el P. Pedro de Retes, 29 de junio de 1745". En Ibid, pp. 204-209.

[64]Aquí familia parece significar pareja.

los no casados, incluyendo niños, grandes y viudos, cincuenta. En San Ignacio cuarenta y dos familias, los no casados setenta; y en el pueblo anexo de Guadalupe, dieciseis familias y otros tantos no casados. En San Xavier ochenta familias y ciento sesenta los no casados. Los indios de San Gerónimo se reconocían a sí mismos como tepehuanes, aunque ya no usaban su lengua para comunicarse con los otros españoles, solo entre ellos. Los tarahumaras no sabían el idioma de sus vecinos, se comunicaban "siempre en la castellana y a la perfección".

PROVINCIA TEPEHUANA SEPTENTRIONAL
(1745)

Información demográfica

MISION	POBLACION	RESPONSABLE
Nabogame	420 personas	P. Benito Rinaldini
Baborigame	437 personas	P. Benito Rinaldini
El Zape	708 personas	P. Manuel Vivanco
Huejotitlán (San Gerónimo)	50 personas	P. Juan Antonio Nuñez
San Ignacio (pueblo de Huejotitlán)	42 familias 70 casados	P. Juan Antonio Nuñez
Guadalupe (pueblo de Huejotitlán)	16 familias 16 casados	P. Juan Antonio Nuñez
San Xavier	80 familias 160 familias	P. Juan Antonio Nuñez
Total aproximado	3191 personas bautizadas	

Fuente: Burrus y Zubillaga, 1982, pp. 197, 204-209.

Cuando el padre Tomás de Guadalajara estuvo al frente de la misión de Huejotitlán, 1693-1720, erigió la iglesia en forma, la dotó de los mejores ornamentos, pero en el momento de levantar el informe de 1743 se encontraba en mal estado. En opinión de Antonio Nuñez, evitarlo sería muy costoso. No obstante algo quedaba de aquel esplendor. La iglesia poseía aun tres altares pequeños, con suficientes cuadros y estatuas: bancas y púlpito de madera, chirimías, harpa y guitarra; tres misales maltratados y antiguos, tres albas con cíngulos, amitos y manteles, corporales y manutergios, palias y ornamentos de todos colores. Poseía además una custodia pequeña de plata. Entre los bienes materiales para la manutención de la misión se contaban dos sacas de agua, dos pedazos de tierra, uno de los cuales le habían donado unos indios de Colotlán, cerca de Zacatecas. Tenía además un rancho con bastantes tierras y abrevaderos, entre Huejotitlán y San Ignacio, donde se criaba ganado vacuno, de mulada y de caballada con buenos resultados.

Lo más sobresaliente sin embargo fue la existencia de una librería o biblioteca que padres anteriores habían formado ahí.

> Hubo una gran librería de todas las facultades, puesto por el padre Gabriel del Villar [quien murió en la misión en 1689, lo que significa que la había formado pocos años antes], aumentada, en mucho, por el padre Thomás de Guadalajara y, en algo, por el padre Christóbal de Láriz. Después se perdió, en gran parte, así, porque se han sacado muchos libros, como también, porque los que han dejado, son vejestorios [sic], rotos y desencuadernados y llenos de polvo, como quiera, sino de lodo, como que, sobre ellos, repetidas veces, descargaron goteras. Y se perdieron los manuscritos del padre Láriz, escholásticos y concionatorios; y parece, aunque con certeza no consta, que corrieron la misma fortuna algunos del padre Guadalajara, quien ciertamente de mathemáticas escribió mucho.[65]

[65]"Informe sobre la misión de Huejotitlán, compilado por el P. Juan Antonio Nuñez, 25 de octubre 1745". En Burrus y Zubillaga, 1982. pp. 210-215. La cita corresponde a la página 214.

Este hecho reviste especial importancia para comprender la mentalidad de los misioneros, no como ermitaños sino como seres con preocupaciones intelectuales de valor universal. Lo que nos permite entender mejor la existencia de un proyecto misional articulado al mundo de los españoles.

¿Cesión o secularización?

La entrega de las veintidós misiones tepehuanas y de Topia a la diócesis de Durango se efectuó en 1753. Conocemos muy poco o casi nada acerca de los motivos que tuvieron los padres de la Compañía para transferirlas.[66] Porras Muñoz ha dicho que no sabemos "si fue por iniciativa propia o del rey. Parece haber sido el segundo caso, ya que al año siguiente pedía el virrey conde de Revillagigedo el sobreseimiento de la entrega por haberse sublevado los indios de la pimería alta."[67] Por su parte, Decorme afirma que "llegado el año de 1746, el Prov. P. Cristóbal de Escobar, visto el aumento de las misiones de California y de la Pimería, y sin duda por falta de personal para las misiones de Topia y Tepehuanes, pidio al Rey Fernando VI y al prelado Pedro Sánchez [de Tagle] que, atentos a las razones que les presentaría el P. Francisco Pérez de Aragón... tuvieron a bien aceptar la

---

[66] Deeds, Susan, 1981, p. X y 160-161.

[67] Porras Muñoz, 1980a, p. 224. Cfr. ***Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos***. Estudios preliminares, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar. T. 11. México, Porrúa, 1991. pp. 832-833. Donde Revillagigedo manifiesta a su sucesor "lo espinoso, arduo y difícil que es este negocio de misiones".

renuncia de estas misiones, como se hizo con toda tranquilidad entre los años de 1751 y 1754."[68]

Susan Deeds, después de estudiar el proceso de entrega de las misiones de 1740 a 1753, opina que los móviles fueron de orden social y económico, y en cierta forma políticos. Por ello inscribe la secularización en el marco de la política económica y colonizadora de los oficiales borbones aplicada en el septentrión novohispano, olvidando quizás que obedeció más al proyecto jesuítico de expansión. Además, atribuir la entrega a las "reformas borbónicas" no parece factible, ya que estas medidas no habían sido concebidas ni puestas en práctica. En su opinión, el factor religioso-cultural, o aculturativo, no fue importante en la cesión de las misiones. Sin embargo, por los datos que ella misma proporciona no puede ignorar que en muchas de ellas el mestizaje y la ladinización, tenían una fuerte presencia, así como la población no india.[69]

Los antecedentes de este proceso los podemos ubicar en los años 1743-1744, cuando el padre Juan Antonio Baltasar, visitador de las misiones norteñas, informa al provincial Cristóbal de Escobar y Llamas, de acuerdo con sus instrucciones secretas, acerca de la cesión de algunas misiones de Ostimuri con el fin de establecer otra más al norte.[70] Sin embargo le recomendaba que, habiendo mirado las cosas más de cerca, convendría "alargar" la entrega y en todo caso con las limosnas generadas en tales misiones se podría ayudar a la fundación de otras

---

[68]Decorme, 1941, T. II, p. 83.

[69] Deeds, Susan, 1981, p. x y 160-161.

[70]Burrus-Zubillaga. ***El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769***. México, UNAM, 1986. pp. 163-170.

en la Pimería Alta y el río Gila. Opinaba asimismo, que al cederlas a los clérigos se correrían varios riesgos: los fieles recibirían una mala instrucción y lo que de cristianos tenían se habría de perder; al aplicárseles el pago de diezmos los indios se alborotarían y si las misiones no daban para dar sustento a un clérigo, menos aun para sostener a todos sus parientes, como era costumbre de éstos llevarlos consigo.

Pero los inconvenientes no estaban solamente en los sacerdotes seculares, el visitador advertía el temor de que entre los misioneros pudiera haber oposición: pues "si algo de esto se intentase, los mismos padres, de los cuales los más se hallan bien y aún apegados a su misión, habían de causar el mayor impedimento a la ejecución, oponiendo dificultades, pretextando imposibles, profetizando daños y atrasos."[71] Más aún, no era descartable que algunos de los nuevos misioneros fingieran algún género de tumulto para ahuyentar o amedrentar a sus superiores, corriéndose el riesgo de que pudieran causar un levantamiento verdadero de los indios. En suma, creía que de intentarse hacer mudanza de los padres de dicha misiones, se suscitarían muchos reclamos y quejas.

Contemporánea del informe anterior era la real cédula expedida por Fernando VI al Conde de Fuenclara, el 13 de noviembre del año 1744, en la cual daba todo su apoyo a la Compañía de Jesús para que conquistase la provincia de las Californias.[72] En ella les reconocía en primer lugar el ser "los únicos que se han dedicado" a misionar y a convertir a los nativos en beneficio de ambas majestades, por tanto, siguiendo las propuestas de su consejo, y con el fin de fortalecer sus

---

[71]Ibidem, p. 165.

[72]ABZ, pp. 414-422.

trabajos en las Californias, disponía que fuesen enviados más misioneros. Para este efecto ordenó que se les apoyara con la dotación regular de limosnas y sínodos, que no se les había dado hasta ese momento habiéndose aprobado esta concesión en reales cédulas desde 1702; que se les ayudara con el envío de españoles para que formaran pueblos con fortaleza y presidio y, cosa muy novedosa, bajo la noción de la misión-presidio a la cabeza del misionero:

> que en las propias reducciones fronterizas asista escolta de soldados, que guarde la persona de los misioneros y los lugares pegados de indios, y que acompañe a los que hicieren entradas a los fines mismos; estando siempre a la obediencia de los religiosos, sin emprender acción, que ellos no les manden, para que algún castigo o invasión imprudente no atemorice o ahuyente a los indios.[73]

Con la idea de conquistar a los nativos californianos en el menor plazo posible, el rey depositaba toda su confianza en los padres jesuitas, incluso hasta los facultaba para que fueran ellos los que efectuaran el pago de sueldos a las escoltas. Este plan de conquista tenía desde luego como fondo temporal la explotación intensiva de la "pesquería de perlas, guardar las costas, facilitar el comercio." Para lo cual ordenaba se mantuvieron dos balandras armadas en guerra entre las costas de tierra firme y las de la península, y se prestara todo el auxilio necesario para la transportación de los misioneros. La estrategia misional en estas tierras era adelantar la fundación de misiones por la parte norte, entre los pimas altos, reducir las naciones de los cocomaricopas y de los yumas, que llegaban hasta el río

---

[73]Ibid. p. 417.

Colorado, cerca del golfo de California, fundando un pueblo a la orilla de este río; se creía que de esta forma se tendría el paso seguro a las Californias:

> y logrando allí algún progreso con la nación de los hoabonomas o con la de los bajicopas, que es dócil y de buen trato, podrán fundar otro pueblo para tener asegurado en una y otra orilla el paso del mismo río, y la comunicación con toda la tierra firme: y con este cimiento irse bajando por la tierra de las Californias, a buscar las misiones antiguas.[74]

Frente a este proyecto de extender los dominios españoles más al norte y a la península de Baja California, lo mismo que detener algunas sublevaciones indias, el gran problema era la falta de misioneros para poder lograrlo. Es probable que se pensara en subsanar esta carencia con el traslado de los misioneros de Nueva Vizcaya, por ello se propuso la cesión de las veintidós misiones de la tepehuana y Topia. El 30 de noviembre de 1745, siendo provincial el padre Cristóbal de Escobar, de acuerdo con el parecer del visitador Baltasar, propuso al rey Fernando VI, en extenso informe, la cesión de dichas misiones bajo la consideración de que ya estaban "enteramente reducidos y acostumbradas a la vida civil." Para esto, conviene apuntar que ese mismo año el provincial le había hecho la misma propuesta al obispo de Durango, Martín de Elisacoechea, para que las ocupasen clérigos, lo que el diocesano no había admitido.[75] Con el propósito de ofrecerlas, facilitando aún más la ocupación por el ordinario, el padre Baltasar elaboró una relación pormenorizada de cada una de ellas. Describió brevemente el visitador

---

[74]Ibid, p. 418. Pese a estas disposiciones reales, su ejecución se retardó. Cfr. Burrus, Ernest J., 1951-1957, pp. 43-44.

[75] ABZ, pp. 413 y 423.

Juan A. Baltasar, con documento autógrafo, las once misiones tepehuanes y las once de Topia (c. 1745):

RELACIÓN DE LAS MISIONES ENTREGADAS A LA DIÓCESIS DE DURANGO

1a. Tepehuana. La misión de los cinco Señores admite a cura o, a lo menos, vicario del curato de Cuencamé, a quien pertenecen las 100 familias de vezinos que administra la missión.

2a. Santiago Papazquiaro, es sabido, que basta a formar un buen curato.

3a. La missión de Santa Cathalina tiene más de 100 vezinos; basta para hazer una paroquia o que, a lo menos, sea vicaría de Papazquiaro.
4a. El Zape se puede incorporar el curato de Guanacebí, que lo ciñe y rodea.

5a. El Tizonazo dista 5 leguas de Indehé; pco menos de el real del Oro, que tiene cura propietario.

6a. Las Bocas se pueden adjudicar al curato del valle que dista como 9 leguas.

7a. y 8a. Las misiones de S. Pablo y Guexotitán están inmediatas al cura de la Ciénega; y los padres ya al cura y el cura ya a los padres ayudan mutuamente.

9a. Santa Cruz es bastante para formar cura en propiedad o 2a. o 3a. vicaría de la Ciénega.

10a. y 11a. Las missiones de las Cuevas y Satebó bastan a mantener un cura proprio, con un vicario, si fuera menester, por hallarse poco distantes.

Topia. 12a. y 13a. Las missiones de Badiraguato y Cariatapa son casi mezcladas con el nuevo curato de S. Benito y lo mejorarán; y con un vicario pueden quedar bien asistidas.

14a. La missión de Tamazula se puede incorporar con el curato de el Norotal, distante 12 leguas.

15a. La de Alayá, por el vezindario bastante de Napala, pueden sustentar vicario, sugeto al curato de Culiacán [f].

16a. y 17a. Las missiones de S. Ignacio y Santa Apolonia tienen cerca el nuevo curato de S. Xavier, que será conveniente que todo lo administre el mismo cura.

18a., 19a., 20a. Las misiones de los Remedios, San Gregorio y Otaes, juntándose por autoridad episcopal y ayuda del governador del reyno, los pueblos todos cortos, pueden mantener cura en propiedad, o un cura o un vicario, o, a lo menos, ser vicarías de el curato de Cosala, que es bien corto.

21a. y 22a. De las 2 missiones de Pueblo Nuevo y San Pedro, como tan cercanas a Durango, es la cosa tan sabida que no hay necesidad de hablar.[76]

Esta vez en que era la propia Compañía la que ofrecía la cesión de las misiones más antiguas, la diócesis de Durango le dio inexplicables largas, después de que en el siglo XVII había querido arrebatárselas. Quizás se trataba del problema de siempre, la falta de clérigos, pero también a que el virrey y el obispo creían que al aceptarlas estaban autorizando implícitamente la fundación de las nuevas en la región del río Colorado y Gila,[77] y con ello la expansión jesuita. Ante esta dilación, teniendo por delante la reducción de los indios seris, la de los pimas altos y pápagos, así como detener las frecuentes incursiones de los apaches, y ante todo haciendo eco a la idea jesuita de avanzar sobre el territorio septentrional, por real cédula de 4 de diciembre de 1747 el monarca ordenó al virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, conde de Revillagigedo, "interpongais vuestra autoridad con el nuevo Obispo de Durango [Pedro Anselmo Sánchez de Tagle], para que, desde luego, admita la cesión que el Padre Provincial hizo a su antecesor de veinte y dos

---

[76]Burrus-Zubillaga, 1986, pp. 287-289.

[77]Esto era cierto, según queda claro en A.G.N. Jesuitas, 1750, Leg. I-14, Exp. 316, f. 1611. Donde además, previendo no poder cubrir los operarios que requerían para esta empresa, el provincial Andrés Xavier García había pedido al general de la orden que le enviase a más padres para que se hiciesen cargo de las nuevas misiones.

misiones, que son a propósito para reducirlas a curatos de clérigos seculares; por lo mucho que esto conviene y por ser así mi voluntad."[78]

A pesar de esta orden real, el proceso inicial de entrega oficial tuvo que esperar dos años más, pues según explicaba Sánchez de Tagle, en vista de que tenía poco tiempo de haberse hecho cargo de la diócesis, por carecer de luces suficientes sobre tan delicado asunto, que merecía encararlo con el acierto y la gravedad de semejante encargo, después de haberlo meditado bien procedía a iniciar la recepción de las veintidos misiones. Esto fue expresado el 7 de marzo de 1749, en carta cordillera dirigida a los misioneros de la tarahumara baja y de la tepehuana.[79] En el mismo documento solicitaba a los misioneros que para efecto de la entrega, le contestaran las siguientes preguntas: ¿Qué número de feligreses hay o tiene al presente en sus misiones, sus edades, calidades y bienes; de qué vivían, si en un pueblo o en diversos parajes o ranchos? ¿Qué podrían dar los indios sin rigor, con suavidad o blandura, contribuir anualmente a sostener el culto divino y la manutención de su respectivo cura? En su caso ¿Qué sería necesario, según su experiencia y prudente juicio, para tal sustento y manutención del cura? ¿Qué bienes, ornamentos tenían que entregar al momento de la cesión o si había alguna cofradía o fundación semejante? ¿Qué distancia había de su misión al curato más cercano o a la misión más cercana de la que deseaban dejar? ¿Qué cantidad de limosna recibía de Su Majestad? ¿Había algún clérigo en el distrito de su misión?. Estas preguntas habían sido contestadas en parte en la descripción hecha por el

---

[78]ABZ, Vol. IV, p. 424.

[79]A.G.N. Jesuitas, Leg. I-14, Exp. 316, fs. 1607-1609v.

visitador Juan Antonio Baltasar cuatro años antes, pero ante todo en la ***Memoria de las veinte y dos misiones cedidas por la Compañía de Jesús a la mitra de Durango a fin del año de 1753.***[80]

No obstante, en cumplimiento de su deber y para mostrar su buena disposición, algunos padres remitieron informes al ordinario el mismo año de 1749. Pero no sin antes consultar con sus superiores, quienes tenían cuidadoso reparo en los bienes que habían acumulado en las iglesias, recomendaban a los misioneros los consideraran como de la Compañía y no de las iglesias de las misiones, en tanto que habían sido adquiridas por medio de limosnas, industrias, sudores y trabajos personales. Al margen de estos bienes, dichos informes revelaban situaciones tal vez previstas por los obispos, lo que explicaba en parte sus reservas a recibir las misiones, y era que se temía que los tepehuanes de la tarahumara baja pudieran volver a la práctica de formas religiosas anteriores, por ser los menos convertidos, o en el peor de los casos a levantarse.[81] También, en la misión de los Remedios, el padre encargado reportaba que sus fieles, armas en mano, amenazaban con hacer la guerra si él la dejaba.[82] En tanto que en Carantapa se tenían "vehementes sospechas de que sus indios se comunican secretamente con los que llaman Tahuahuetos ***[tlatolli (?)]***, los cuales son apóstatas y gentiles, y que se pueden

[80] B.N.M. Fono Franciscano, Caja 15, doc. 273.

[81] A.G.N. Jesuitas, "Carta del obispo de Durango Pedro Anselmo Sánchez de Tagle al P. Provincial Andrés Xavier Pérez, Durango, Noviembre 17 de 1749.", Leg. I-14, Exp. 316, f. 1615.

[82] Ibid, f. 1615v.

temer, que por la variación del ministro se hagan de su bando y acojan a las profundas barrancas donde habitan."[83]

Además de las dificultades anteriores, el año de 1749 había resultado "el más calamitoso", por las sequías que habían azotado a toda la provincia de Nueva Vizcaya, y la falta de sacerdotes que se hicieran cargo de los curatos. Al no haber suficientes en Durango, Sánchez de Tagle recurrió a la provincia de Sinaloa solicitando le fuesen enviados siete curas colativos, pero no le habían sido suministrados hasta ese momento. En vista de lo cual propuso que la entrega no se hiciera en una sola ocasión. Que le fuesen entregadas las once de la provincia tepehuana por ser las que estaban "en situaciones menos rústicas", aunque tuviese que pasar algunos trabajos para cubrirlas con sacerdotes. En cuanto a las otras once proponía esperar al año siguiente para su recepción, deseando "que Dios mejorara los tiempos."[84] Con el fin de realizar la entrega, la Compañía encargó al padre Francisco Pérez de Aragón esta comisión, pero dados los problemas existentes no la pudo ejecutar tan pronto como lo quería el provincial. Por lo que se decidió hacer la entrega con mayor tranquilidad, poniendo un plazo de dos años,[85] aunque de hecho se concluyó hasta 1753.

Ya en marcha las diligencias para la entrega, el provincial Andrés Xavier García propuso al obispo Sánchez de Tagle, de acuerdo con su idea de iniciar por la tepehuana, comenzaran los meses de julio y agosto y en octubre-noviembre de 1750

[83]Ibid, f.1616.

[84]Ibid, f. 1614v.

[85]ABZ, Vol. IV. p. 426.

las de Topia, con la condición de que, en acatamiento de la real cédula de 1744, las limosnas y obvenciones que debían disfrutar los misioneros les fuesen transferidas para la fundación de las nuevas reducciones en la Pimería Alta y la región del Gila,[86] al norte de Sonora.

Si algo quedaba claro en este forcejeo de cesión-secularización era que en el fondo de la cuestión, las autoridades virreinales y de la diócesis de Durango, -aunque el gobernador de la Nueva Vizcaya no interviene para nada en estos años-, se oponían a que los jesuitas hicieran nuevas fundaciones. Así lo indica la actitud asumida por el virrey Revillagigedo primero, a raíz de la sublevación de los indios de la Pimería a finales de 1751, situación que le pareció propia para recibir las antiguas misiones, consciente de que la fundaciones de las nuevas no podía ser posible en esas condiciones, para lo cual expidió el decreto de la cesión encargando al provincial hiciera la entrega y al obispo de Durango la recepción.[87] Sin embargo no se pudo ejecutar en ese momento, no sabemos por qué motivos, como así lo indica una carta no signada al provincial Juan Antonio Baltasar el 22 de enero de 1753.[88]

En un informe del auditor de guerra marqués de Altamira al virrey Francisco de Güemes y Horcasitas, firmado a mediados de enero de 1752, dejaba ver con claridad cómo parte de las reservas que tenían las autoridades virreinales y el obispo de Durango en oponerse a las nuevas fundaciones misionales en el río Colorado y

[86]A.G.N., Jesuitas. Leg. I-14, Exp. 316, fs. 1620-1624.

[87]ABZ, Vol. IV, p. 9. Cfr. Burrus, 1962, p. 45.

[88]Burrus-Zubillaga, 1986, pp. 305-306.

Gila, se encontraba en el pago del sínodo diocesano,[89] en ese momento era de trescientos a trescientos cincuenta pesos por misionero, y el provincial pedía se aumentara a quinientos. Otra era lo que él consideraba el pésimo estado de las reducciones de Sinaloa, Sonora y las que empezaban en la Pimería alta, donde había amenazas frecuentes de insurrecciones de indios, "era preciso se fatigase la atención en afianzar y defender lo descubierto."[90] No se trataba de desacatar las disposiciones de las reales cédulas que habían dispuesto la cesión de las veintidós misiones, pero era necesario esperar el mejor momento para hacerlo. Concluía, no obstante, inclinándose porque la cesión se realizara a la brevedad posible.[91]

Finalmente, la cesión de las veintidós misiones se pudo llevar a cabo a finales de 1753, al parecer sin ninguna clase de alteraciones por parte de los misioneros ni de los indios, de conformidad con el ***Dictamen del padre provincial sobre la entrega de veinte y dos misiones***[92], de 7 de marzo de 1750. Los misioneros dejaron en las iglesias que ellos mismos habían erigido, los ornamentos sacros y otros objetos, a los indios les dieron lo que les pertenecía o les repartieron bienes materiales que los padres no pudieron llevar consigo. Pocos fueron los ornamentos o libros que se llevaron a los colegio de Durango y Parral que fue a donde se acogieron. Incluso hasta de tierras, ranchos y ganado se desprendieron los padres. Solo en pocos casos los bienes materiales fueron adjudicados a los colegios. En

---

[89]Ibid, p. 293.

[90]Ibid, p. 294.

[91]Ibid. p. 301.

[92]A.G.N. Historia, Vol. 20, fs. 60v-72v. Siendo un documento tan importante me permito reproducirlo íntegro en el apéndice de este capítulo.

quince de la veintidós misiones se pusieron clérigos; las siete restantes fueron adscritas a curatos ya existentes. Las misiones de Nabogame y Baboriagme no se dieron, al parecer porque el clero de Durango no las quiso, tal vez por ser de reciente fundación y porque no había curato cercano. Se agregaron a la provincia de Chinipas[93] en Chihuahua.

Por otra parte, todo parece indicar que el deseado plan de ceder las misiones para trasladar a los padres a fundar otras en la Pimería no se pudo concretar. La comparación del catálogo de misiones de 1748 con el ***Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767, formado en Roma por don Rafael de Zelis***[94], nos permite darnos cuenta de ello. Encontramos que no todos los sacerdotes que se desempeñaban como misioneros en 1748 sobrevivieron a la expulsión. A algunos se les reubicó en otras misiones norteñas y en colegios. Manuel Cartagena, que había sido superior en Yamoriba, en 1767 se encontraba en San Gregorio de México. Juan Francisco Hauga, que había estado en San Pablo, misionaba en Carichic, en la provincia tarahumara. Lucas Merino, exmisionero en Pasaje, radicaba al final de Navojoa, Sonora. José Pastrana, que también había estado en San Pablo, servía en la residencia de Parral. Antonio de los Ríos, antes misionero en Santiago Papasquiaro, laboraba en el Colegio de Valladolid. Manuel Vivanco, exmisionero en el Tizonazo, seguía desempeñándose como tal en Papigochi, tarahumara. Y

[93]Burrus, 1963, p. 47.

[94]Pliego, Zelis Clavijero. ***Tesoros documentales de México siglo XVIII.*** **Mariano Cuevas** (ed.). México, Editorial Galatea, 1944. pp. 231-293.

Francisco Javier Weiss continuaba en Baborigame. El resto, quizás ya hubián muerto o regresado a Europa.

Con la cesión de las multicitadas veintidós misiones terminaba el proyecto religioso y cultural jesuítico que en opinión de los propios misioneros había dado los mejores frutos. Haciendo un reconocimiento final a la obra realizada, no sin una carga de nostalgia, así concluian:

> En el caso que los jesuitas sientan dejar las Misiones no será por ningún motivo temporal sino porque han creado y educado en Dios aquellos habitadores, por su servicio han cruzado los desiertos por su senilidad y otros incomodos que han llevado y sufrido y no será de admirar que unos varones llenos de virtud, magisterio y otras prendas, vean que consecuencia sacan de haber pasado una vida selvática después de haber atraido a sugeción y que hayan de pasar al régimen y poderío de unos eclesiásticos que acaban de salir de las clases donde han enseñado los mismos religiosos.[95]

Castellanización-aculturación

La castellanización de los indios de las misiones norteñas es indudablemente uno de los grandes logros aculturativos de la Compañía de Jesús. La realización del proyecto de cambio cultural, que tenía como objetivo lograr la unidad lingüística de los vasallos del imperio español, solo podía rendir frutos a largo plazo y a condición de poner en práctica un sistema complejo que hiciera posible lograr ese fin. El aprendizaje de las lenguas nativas por los misioneros, principio y esencia para la comprensión y penetración en la cultura de los neófitos, bien parece haber sido parte de una estrategia que les permitía ganarse una fácil aceptación y ascendencia sobre ellos y participar de una manera más amplia en los distintos ámbitos de su vida. Más

---

[95] A.G.N. Historia, Vol. 20, f. 68.

tarde, con el manejo de la lengua indígena, el religioso podía fungir como interprete o intermediario de la comunidad ante la sociedad española, lo que le daba mayores recursos de control para gobernarla interna y externamente.[96]

Este recurso, el aprendizaje de las lenguas nativas, que fue concebido como un elemento inherente a los procesos de conquista y evangelización en tanto necesidad de predicar en el idioma de los vencidos, cambiaría poco tiempo después por la idea de enseñar la doctrina cristiana en español. Dos siglos y medio después de la conquista, el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, llamaría a esta doble actitud de religiosos y clérigos ante los indios en el largo proceso de conversión religiosa y cultural, "dos tiempos".[97] Para ambos casos hubo disposiciones diversas, reales y conciliares, acerca de las condiciones o los momentos más adecuados para proceder a su aplicación, recomendando siempre que se optase por la castellanización. No obstante, los hechos demostraron que ésta era una tarea muy compleja que requería de mucho tiempo para su aplicación y es probable que los jesuitas así lo entendieron.

En la experiencia misionera norteña, al parecer, la cuestión lingüística se relacionó con la noción de la vida en "policía" y la asimilación cultural de los indios. Pues así como los misioneros tuvieron que aprender las lenguas nativas para

---

[96] Del Río, 1984, pp. 190. Es indudable que la adopción de un nuevo idioma es un fenómeno cultural complejo. Tal vez por ello, cuando los jesuitas se refieren satisfechos a logros aculturativos con los indios en sus misiones llamándolos "ladinos" estaban pensando en la complejidad que representaba. Así, nos lo dejan ver al hablar de los cambios que se habían operado entre los laguneros al adoptar la vestimenta y costumbre de los españoles. Lingüísticamente, significaba que eran hablantes del español, monolingües o no, la importancia del hecho radica en el resultado del proceso global de la aculturación, en este caso particular, la castellanización. Ladino es pues el indígena que ha sido asimilado a los patrones culturales y a la lengua de los españoles.

[97] Tanck de Estrada, en Vázquez et al, 1994, p. 76.

entender a los indígenas y transformarlos más fácilmente, desplegaron paralelamente la labor de enseñanza del castellano como una condición inherente a la aculturación, no como tarea prioritaria a corto plazo,[98] pero sí como parte importante del cambio cultural que se propusieron realizar. En esta cuestión no faltaron resistencias por parte de los naturales y de los mismos religiosos, lo que alargó aún más el proceso.

La oposición de los indios a aprender el español se manifestó desde un principio entre los adultos más reacios al cambio, cuya resistencia sería vencida al cabo de varias generaciones de niños educados en los seminarios donde los padres les enseñaban, además de leer y escribir, a hablar en español.[99] La escuela fue indudablemente también un factor de primera importancia "que influyó decisivamente en el proceso de cambio cultural y en la conformación de las estructuras mentales de las generaciones indígenas que allí fueron temporalmente educadas".[100] Esta institución eliminaría finalmente los obstáculos que advirtieron los misioneros en la extensión de la fe cristiana.

La concepción general de castellanización de los indios sostenida durante casi todo el período colonial, poseía una doble connotación: religiosa y política. "Se pensaba que las lenguas nativas no eran capaces para expresar con claridad los dogmas de la fe católica".[101] Ante lo cual se recomendaba abrir escuelas para

---

[98] Del Río, 1984, p. 201.

[99] Del Río, 1984, p. 181.

[100] Gonzalbo, 1990, p. 185.

[101] Tanck de Estrada, 1994, p. 73.

enseñar en castellano la doctrina cristiana, leer y escribir. En el segundo aspecto, siendo interés del imperio el incorporar a los indios como vasallos integrándolos "al modo de vida cristiano y español, el que para ellos era el mejor, el único propio de verdaderos cristianos",[102] era conveniente que aprendiesen la lengua de los monarcas. En suma, de acuerdo con la idea anterior, la política de castellanización estaba estrechamente hermanada con los fines de dominación de la corona española.

¿Hasta cuándo y en qué medida la práxis jesuítica en el noroeste estuvo articulada al proyecto global de expansión de la dominación española en esta cuestión en particular? En un primer acercamiento a esta respuesta debemos tomar en cuenta que la actitud de los misioneros jesuitas hacia las autoridades civil y eclesiástica fue de respeto y armonía, lo que dice mucho también de la obediencia que tuvieron a las ordenanzas reales. Por ello fueron estrictos observadores de las disposiciones que instruían a los religiosos para que enseñaran a los indígenas a hablar español. Pero también porque la asimilación línguística de los nativos se ajustaba muy bien a su proyecto de transformación cultural.

Más que preservadores de las lenguas vernáculas, los misioneros jesuitas fueron campeones de la castellanización en la región nuclear de Nueva Vizcaya y en la Baja California, donde:

> No obstante el bilingüismo al que accedieron muchos de los indios de las misiones, el castellano tendió a imponerse no sólo como lengua común sino como lengua única. Cuando los jesuitas salieron de la península, la lengua pericú estaba ya extinguida o casi, aunque subsistían algunos cientos de

[102] Gonzalbo, 1994, p. 48.

> pericúes castellanizados. Se conservaban todavía los varios dialectos cochimíes y algunos de la lengua guaycura; pero entre los grupos que mantenían vivos estos dialectos el castellano adquiría continuamente nuevos hablantes, lo cual supone que las lenguas tradicionales se hallaban allí sometidas a una confrontación cada vez más desigual con la lengua que precisamente tendía a desplazarlos.[103]

Este mismo proceso se produjo en la parte nuclear de Nueva Vizcaya. En primer término, al momento de la cesión de las misiones a la diócesis de Durango las lenguas acaxee y xixime ya no existían y los tepehuanes en su mayoría eran hablantes del español. El tiempo y los efectos de la dominación se encargarían de combatir el proceso de extinción de las lenguas nativas. Hoy este hecho es muy claro: en la parte sur del estado de Durango sobreviven los idiomas, cora, huichol, tepehuán y nahuatl, mientras en la región central y norte desaparecieron en su totalidad.

Por los resultados de la acción de estos misioneros, suponemos que pensaban que la unificación lingüística debía de ir aparejada al perfeccionamiento del modo de vida cristiana. Aquí es donde quedarían unidos castellanización y cristianización. En último término cumplieron el proyecto imperial de imponer el castellano en todos sus dominios. El ideal de Nebrija: "Los pueblos peninsulares, reunidos bajo un monarca único, y las ignoradas poblaciones habitantes de tierras todavía desconocidas deberían unificarse en una sola forma de expresión por medio de la lengua castellana".[104]

---

[103] Del Río, 1984, p. 201.

[104] Gonzalbo, 1990, p.184.

IV. EL COLEGIO DE GUADIANA Y EL SEMINARIO TRIDENTINO

Dotación

La dotación del Colegio de Guadiana significó para la Compañía de Jesús en Durango los inicios de otro gran proyecto institucional, el sistema de enseñanza riguroso y sistemático encaminado a formar a los niños y jóvenes de los centros urbanos, preferentemente a los miembros de la élite provincial. Esta labor, tal vez poco notoria, pero no por ello menos sustantiva, permitió completar la presencia influyente de los jesuitas en Nueva Vizcaya al preparar bajo su dirección a la intelectualidad laica y religiosa de casi todos sus confines.

Hasta principios de la década de 1630 la residencia de Guadiana pudo mantenerse a base de limosnas y de algunas donaciones esporádicas[1], suficientes para sobrevivir pero no para hacerse de bienes propios que le permitiesen garantizar su sustento y para poder desempeñar mejor las escolares entre la población citadina. Después de haber transcurrido casi cuarenta años desde su establecimiento, el licenciado Francisco de Rojas y Ayora, primer provisor y vicario general del obispado de Nueva Vizcaya, hizo dotación al colegio de la hacienda de San Isidro de la Punta en 1634, con estancia de ganado mayor y sitios de labor, más quince mil pesos. Con esto se le reconocía como fundador y patrón del Colegio de Guadiana.[2]

---

[1]Zambrano, T. IV, 1965, p. 147.

[2]A.G.N Jesuitas, Leg. I-II, Exp. 105, f. 358v. Crf. ABZ, II, p. 425. Rojas y Ayora era originario de la villa de Nombre de Dios, enclave novohispano entre Nueva Galicia y Nueva Vizcaya; estudió en la Universidad de México, donde se graduó en artes y teología. Fue cura del real de minas de Cuencamé y de Nombre de Dios, provisor y vicario general del obispado de Durango, el cual desempeñó durante treinta años; canónigo, arcediano electo de Guadalajara, puesto que no aceptó, comisario del Santo Oficio y de Cruzada. Benefactor de la Compañía hasta su muerte en 1660.

La dotación y fundación del Colegio de Guadiana se inició el 3 de agosto de 1633 en la ciudad de México. Las razones que asistían al arcediano benefactor eran un reconocimiento a la labor educativa de los jesuitas y los deseos de extenderla en la Nueva Vizcaya:

> habiendo considerado el gran futuro que la Religión de la Compañía de Jesús hace con sus doctrinas en la enseñanza de la juventud y ejercicios de estudio, educación, crianza y otros evidentes beneficios espirituales y temporales que la experiencia ha mostrado y conocida utilidad de perfección y concierto de las repúblicas donde asisten sus moradores por mostrarme agradecido a la dicha ciudad y su partido y que es bien en él, donde se han adquirido los bienes temporales se consigan los espirituales, estoy determinado de fundar y que funde Colegio de la dicha Compañía de Jesús en la Iglesia y Casa y en la dicha ciudad de Guadiana [donde] tienen los religiosos de ella... otorgo que la dicha fundación y dotación de dicho Colegio y congrua sustentación, de los religiosos que en él han de asistir...[3]

Aunque tardía, la dotación no dejaba de ser también un reconocimiento a los jesuitas de Guadiana por su constancia en la actividad misional, la predicación, la asistencia espiritual, social, que habían prestado a los habitantes de la ciudad en todo momento desde sus llegada, ya como educadores de la niñez, ya como conciliadores entre vecinos enemistados o como religiosos ejemplares.

Las condiciones que puso el fundador Rojas y Ayora eran esencialmente dos: primero pedía quedar como fundador perpetuo del colegio y patrón del mismo hasta el fin de sus días y ante todo, que "con cargo y obligación que la dicha religión ha de leer en el dicho Colegio perpetuamente gramática y los superiores de ella continuamente han de poner maestros religiosos para ello y han de tener y se han de conservar para

---

[3]. Cfr. Gallegos, José. I. ***Historia de Durango***, Gómez Palacio, Dgo., Impresiones Gráficas, 1984. p. 366

siempre maestro de escuela, como hoy lo está para que doctrine y enseñe a la juventud de la dicha ciudad de Guadiana y su partido, y atento a que de leerse en el dicho Colegio una lección de casos de conciencia, será gran servicio de N.S. y en conocido útil espiritual y temporal de aquella tierra, su jurisdicción, mineros y moradores de ella y por la administración se observan en los partidos de los beneficios tan distantes y separados están y que por la mucha distancia de la dicha ciudad de Guadiana está de México es difícil el recurso de poder venir a estudiar a esta facultad, pide y suplica al dicho P. Provincial se le consiga para que allí resulten ministros idóneos para el ejercicio de los dichos casos y ministren en cuya conformidad..."[4]

La respuesta del provincial fue la siguiente:

> Yo el P. Florian de Ayerve, que al presente soy como tal Provincial, otorgo que acepto esta escritura de fundación, donación según como ella se contiene, con las condiciones, calidades y declaraciones en ella expresadas, acepto en cuanto a la lección de casos de conciencia que el dicho licenciado Francisco Rojas y Ayora propone se ponga en el dicho Colegio, que está por justas causas, por ahora no le concedo salvos y por N.P. Mucio Vitelleschi prepósito general de la dicha Compañía fuera admitido a quien se remite y quien le conceda o no esta escritura de fundación desde luego queda en su fuerza y vigor sin que esta parte como quiera que suceda la haya de alterar y en esta conformidad declaro y admito por tal fundador y primer patrón del dicho Colegio al dicho licenciado Francisco Rojas y Ayora a los que lo fueren sucediendo... y me obligo y a la dicha religión que dentro de los tres años, de hoy día de la fecha el dicho maestro P. Provincial la aprobará y ratificará esta fundación y sus capitulaciones confirmándola con su patente, y otro contrato público y solemne y entregarlo al dicho fundador para en todo tiempo y sobre la dicha lección de casos determine lo que convenga.. ciudad de México a 3 de agosto de 1633[5]

---

[4]. A.G.N. Temporalidades, Fundación del Colegio de Durango, vol. 206. Cfr. Gállegos, p. 368.

[5]. Ibid.

Por su parte, Rojas y Ayora se compometía a entregar la cantidad de quince mil pesos de oro común en un plazo no mayor de un año a partir de la fecha anterior, pero si el provincial consideraba pertinente comprar con ese dinero algunos sitios de ganado, tierras u otras posesiones para sus bienes y rentas sin esperar a que se cumpliera el tiempo señalado para su entrega, parcial o total, podía hacerlo, además de mil vacas y cien toros, siempre y cuando antes o al término de la fecha señalada estuviese fundado el colegio. Lo cual significaba que debían de abrir los cursos de gramática dentro de ese lapso.

En lo material, el mismo fundador mostró mucho interés en ayudar a los jesuitas a adquirir rápidamente una propiedad con el fin de satisfacer los términos de la entrega de la dotación. Así fue como adquirió la hacienda de La Punta, cerca de la ciudad de Durango, al bachiller Pedro de Lugo, por la cantidad de mil trescientos pesos el 12 de septiembre de 1634, para cedérsela a la Compañía inmediatamente.[6] La recibió el padre Diego de Espínola, vicerrector, quien al día siguiente se dispuso a notificarle al provincial Floriano de Ayerve la buena nueva. En la carta le hacía saber que la finca era hermosa, que en ella había una casa bastante extensa y de construcción sólida, con un oratorio, una buena trilla hecha de piedras y fuerte pared con arcos, un molino,[7] etcétera. Añadía el vicerrector que entre las ventajas de la donacion encontraba que "la escritura de cesión está bien correcta y clara en forma de que no nos queda ninguna obligación material con el dador, como oportunamente verá Vuestra Reverencia"[8]

---

[6]. Saravia, Atanasio G., ***Cuatro siglos de una hacienda***. México, Imprenta Aldina, 1959. pp. 82-86.

[7]. Ibid, pp. 87-88

[8]. Ibid, pág.88.

No había duda, la dotación de la hacienda al Colegio era a todas luces ventajosa. Además de lo antes señalado, el benefactor de los jesuitas en Guadiana les trasfirió la hacienda con toda la infraestructura que tenía: aperos (instrumentos de labranza), acequias, casas de vivienda (principal y de los trabajadores), corrales, cerca de piedra, veintiséis bueyes, veinte vacas mansas, veinte yeguas de vientre mansas, veinte caballos capones para trilla, una carreta, ocho rejas, tres arados... Su ubicación era ideal para garantizar una buena producción, pues contaba en primer término con las abundantes aguas del río Tunal, tierras fértiles para el cultivo y otras tantas para que pastara el ganado. No se mencionaba el tamaño de la propiedad, pero por la cantidad de bienes que poseía era claro que se trataba de una extensión considerable.

La hacienda de la Punta pasó a ser la base principal de sustento del Colegio de Guadiana. Había sin embargo, un problema inicial; la hacienda estaba gravada por un censo (préstamo) de cinco mil pesos que había que pagar conforme estaba asentado en la escritura de venta a Rojas y Ayora: "pagar desde hoy día de la fecha de esta escritura los réditos de los dichos cinco mil pesos de censo los cuatro mil de ellos al dicho licenciado Pedro de Lugo como capellán de la Capellanía del dicho padre Diego Ruíz Jurado por quien está impuesto el dicho censo a razón de veinte el millar, y en adelante a quien de derecho le perteneciere hasta que se rediman y quiten los dichos censos que cada año montan doscientos pesos que pagará por los tercios de cada año al dicho licenciado Pedro de Lugo o a quien su poder tuviere... hasta que con efecto se rediman y quiten los dichos censos por el dicho licenciado o quien en su derecho entrare de que en bastante forma hace y otorga reconociemiento del dicho censo."[9]

[9]. A.G.N. Temporalidades, vol. 206. Cfr. Saravia, 1959, p.88

A pesar de esa situación los jesuitas mostraron ser hábiles y eficientes administradores. No sabemos cómo se deshicieron de la deuda contraída inicialmente. En un testimonio de las deudas que tenía el Colegio en 1643 no se menciona el caso del capellán Pedro de Lugo[10]. Pero por unas certificaciones de 1646, parece ser que liquidaron un año antes.[11] No sólo superaron dificultades como éstas, sino que relativamente pronto emprendieron el proceso de expansión de la hacienda a partir de 1651, al grado de que hacia el sur creció hasta muy cerca de Nombre de Dios, adquiriendo por compra y por litigio nuevos sitios.

Pero la mayor importancia que tuvo la dotación del Colegio de Guadiana fue el establecimiento firme del sistema de enseñanza formal, el sistema de enseñanza jesuítico: "Rígido y preelaborado, la revigorización de la vieja escolástica y la oposición a las novedades por temor a la heterodoxia fueron aportaciones enormemente útiles para la monarquía española y complemento cultural de la obra de gobierno político"[12].

Una vez asegurado el sustento, podían bien los rectores asignar maestros dedicados de lleno a la enseñanza de la población citadina y de los diversos puntos de la provincia. "Con este socorro, se trató de poner luego, clases de gramática y latinidad, como ardientemente lo había demandado su primer obispo, el Ilmo. D fray Gonzalo de Hermosillo".[13] Sin embargo, esto no quiere decir que no haya habido clases de gramática antes de 1634, como ya vimos, sólo que al parecer fueron más

---

[10]. A.G.N. Ramo Jesuitas, Leg. I-17, Exp. 36, fs. 223-238.

[11] Archivo Histórico del Gobierno de Durango. 1646, Certificaciones relativas a los contratos de arrendamiento de la hacienda de La Punta..., Cajón, 47, Exp. 3.

[12] Gonzalbo, 1989, p. 29.

[13]. ABZ, II, p. 425

bien esporádicas e irregulares por la falta de maestros y de recursos para poder consagrarse a esta labor. En cambio la de párvulos fue más sostenida desde 1596. En realidad la cátedra de gramática se reinstaló en 1634,[14] respetando la voluntad del arcediano Rojas y Ayora de que en el Colegio se enseñara perpetuamente a leer, escribir, gramática y casos de conciencia.[15] A partir de ese momento dio inicio el desarrollo de la educación formal en Nueva Vizcaya.

Ante esos augurios de prosperidad del colegio jesuita, no deja de llamar la atención el estado de pobreza en que se encontraba por ese tiempo la catedral. En 1633, cuando llegó el doctor Alonso Franco y de Luna a Durango a suceder a fray Gonzalo de Hermosillo en calidad de segundo obispo, comunicaba al rey con algo de incomodidad que había encontrado a dicha iglesia "con tan indecente adorno edificada de adobe y el tejado de paja amenazando ruina por muchas partes"[16]. Reconocía que esto se debía a que la limosna real no había llegado desde hacía seis años y a que la gruesa decimal no pasaba de diez mil pesos anuales, por lo que no dejaba de ser una pobre parroquia. Criticaba muy acremente a su antecesor porque, según él, por ser religioso no tenía mayor noción de iglesia que la que se había formado en un convento. Consideraba que tampoco había realizado erección formal de la catedral al no haber constituido el cabildo, cosa que sí hizo el doctor Franco y de Luna.

Como se desprende de la información anterior, siendo tan humilde la iglesia catedral, no deja de imponerse la pregunta de por qué el canónigo Rojas y Ayora no

---

14. Osorio Romero Ignacio. ***Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*** (1572-1767), México, UNAM, 1979. p. 303.

15. A.G.N.Ramo Temporalidades, Vol. 206

16. A.G.I., Guad, 63. En Gallegos, José I. ***Historia de la iglesia en Durango***. México, Jus. 1969. p. 91

ayudó con su dinero a darle en mayor decoro y sí en cambio prefirió beneficiar a los jesuitas.

No pudiendo esperar sino la ruina, como la preveía el nuevo obispo, la víspera del Corpus del año treinta y cuatro, cayó casualmente un cohete sobre el techo de la catedral y la quemó, quedando sólamente la paredes[17]. En opinión de Franco y de Luna "permitió N.S. se quemase por ser su edificio indecente de una Iglesia Catedral"[18].

A raíz de esta desgracia las autoridades de la diócesis se vieron obligadas a buscar un recinto donde continuar realizando los oficios divinos propios de la catedral. El día de Corpus, el obispo y cabildo condujeron en procesión al Santísimo Sacramento a la iglesia del Colegio de la Compañía,[19] donde permanecería hasta 1640. ¿Por qué a la iglesia de la Compañía y no a otra?. Es muy probable que el canónigo Rojas y Ayora haya influido en esta decisión, pero para que se optara por ella tuvieron que haber existido fuertes razones de índole social y religiosa, la notable presencia jesuita en la dócesis. El número de operarios dan cuenta de ello, pues el clero secular estaba en franca desventaja con menos de diez clérigos, frente a más de treinta religiosos de la Compañía y de San Francisco[20]. Además, los jesuitas después de la guerra tepehuana de 1616 habían sabido explotar muy bien la muerte de los ocho mártires y es seguro que gozaban de una posición de respeto y admiración tanto de

---

[17]. Archivo de la Catedral de Durango. ***Libro de Actas Capitulares***, 11 de septiembre de 1636

[18]. Cfr. Gallegos, 1969, p.91

[19]. Archivo de la Catedral de Durango. ***Libro de Actas Capitulares***, 11 Septiembre de 1636.

[20]. Porras Muñoz, 1980a, p. 490

laicos como de religiosos. Por ello es muy probable que nadie objetara la decisisón de que su templo fungiera como catedral durante seis años.

El segundo obispo neovizcaíno buscó inmediatamente reconstruir la iglesia catedral procurando hacerlo como él deseaba. Aunque los trabajos iniciaron al año siguiente del incendio, la falta de recursos económicos no permitía avanzar con rapidez[21]. Por ello, con el fin de lograrlo en el menor plazo posible, suplicó al rey le diera limosna para acabar de terminarla, lo cual consiguió[22], aprovechado desde luego las paredes que se habían salvado.

Mientras tanto, en 1639 el Colegio de Guadiana recibía otra dotación. Por el mes de mayo murió en Durango el acaudalado capitán Gaspar de Nava, dejando todo su caudal al padre Andrés Pérez de Rivas, a la sazón provincial de la compañía, para que lo distribuyera a su arbitrio, fundara un nuevo colegio o reforzara con dotación fija a alguno de los ya establecidos[23]. El de Guadiana fue el beneficiado en una situación en que la catedral estaba en reconstrucción, por lo que no faltaron algunos comentarios desfavorables para los jesuitas en el sentido de que sólo les gustaba recibir dinero pero no ayudar. Para evitar que crecieran, el padre Francisco de Ibarra, rector, se vio precisado a hacer una limosna por cuatro mil pesos para la fábrica de la catedral, despejando así las dudas que estaban surgiendo entre la población de la

---

[21]. Gallegos, 1969, p.91

[22]. Lorenzana, Francisco Antonio. "Series de la ilustrísismos señores prelados de la Provincia Mexicana", en: ***Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y leal ciudad de México presidiendo el Illmo. y Rmo. D fr. Alonso de Montufar en los años 1555 y 1565***. Editados por...México, Hogal, 1769.

[23]. ABZ. II, p. 171

ciudad acerca de la bondad de estos religiosos. La entrega se hizo el 19 de agosto de 1639, misma que firmó de recibido el doctor Alonso Franco y de Luna[24].

Esta segunda dotación permitió sanear aun más la economía del colegio, de tal manera que en adelante no debería haber dificultades para que la ciudad gozara de los estudios de latín. De la poca informacióm existente acerca de los estudios de este centro de enseñanza sabemos que entre los años 1640-1642 la cátedra la ocupaba Simón Tostado[25]. No obstante estos logros iniciales, el general de la orden Mucio Vitelleschi, desde Roma, mostraba su insatisfacción al provincial Pérez de Rivas en 1640 al hacer votos para que "Nuestro Señor mejore el colegio de Guadiana, ya que nos hicieron admitir fundación tan tenue.[26]

Principios de la formación del clero neovizcaíno

La escasez de noticias acerca de las actividades académicas del colegio durante buena parte del siglo XVII, hace pensar que siguió pasando dificultades, que impidieron su pronto desarrollo. Es muy probable, por ejemplo, que a pesar de los fuertes apoyos que recibió en la década de los treinta y de la posible consolidación de la influencia espiritual del clero secular, el descubrimiento del mineral del Parral en 1631, la penuria en que se encontraban la diócesis,[27] y los intentos secularizadores del obispo Diego de Hevia y Valdés,[28] hayan influido negativamente.

---

[24]. Ibid, pp. 471-72. Cfr. Zambrano, T. V. 1965, pp. 338-39

[25]. Osorio Romero, 1979, p.303

[26]. Zambrano, T. II, p.387

[27]. Porras Muñoz, 1980a, pp.152-153

[28]. Infra

De la misma magnitud resultó el derrumbe de la iglesia de la Compañía en 1647, hecho que debió de haber afectado la labores docentes, aunque no las interrumpió.[29] Se trataba de la iglesia que había sido construída en 1616, "más de tan poca seguridad por haberse fabricado de piedra y lodo, sin mezcla de cal";[30] a estos materiales de mala calidad atribuían los propios jesuitas el que las lluvias del verano de ese año hubiesen echado abajo la construcción,[31] lo cual les produjo muchas incomodidades, al grado de que el gobernador Luis de Valdés, temeroso de que el colegio no corriese la misma suerte, acudió inmediatamente a ayudar al rector Francisco Carbonelli rogándole pasase con su comunidad a las casas del ayuntamiento. La misma oferta les hicieron los religiosos de San Francisco y de San Juan de Dios. Mas considerando que las instalaciones del colegio no corrían peligro, no hubo necesidad de desalojarlo.[32]

El día de los hechos, después de intensas lluvias, como a eso de las once de la noche, se escuchó un estruendo, y con él el sonido de las campanas en la callada ciudad. A la mañana siguiente acudieron el obispo Hevia y Valdés, el gobernador, toda la élite local y el pueblo a trabajar en la búsqueda del Santísimo Sacramento. Hallaron intactas las imágenes de Cristo, la del padre San Ignacio y la de la virgen María. Desenterraron asimismo los cuerpos de los mártires de los tepehuanes, que

---

[29]. Osorio Romero, 1979, p.303

[30] A.G.N., Misiones, Vol. 26, Exp. 1. f.69v

[31] El obispo poblano Juan de Palafox y Mendoza explicó el hecho como una acción divina a favor de su causa en contra de los jesuitas. Cfr. Zambrano, T. V. p. 341

[32]. ABZ, T. III, p. 64

depositarían más tarde en la nueva iglesia[33]. Se astilló e hizo pedazos el retablo, probablemente el primero que existió en Durango.

Con la misma diligencia con la que habían acudido autoridades y pueblo a socorrer a los jesuitas en el trabajo de rescate de las imágenes sagradas, lo hicieron con la colecta de limosnas para la reconstrucción del templo. El gobernador, mostrando su particular afecto a la Compañía, quiso acompañar al rector a pedir dinero, con tal suerte que tan sólo el primer día reunieron tres mil pesos.[34] Según parece ese fue uno de los pocos días de fortuna, pues la falta de fondos hizo que la iglesia pemaneciera en ruinas por más de diez años, hasta que en 1660 siendo rector el padre Juan de Monroy, éste obtuvo una limosna por veintidos mil pesos "con que empezó desde los cimientos, y dejó en la altura que hoy se ve, la hermosa fábrica de sus iglesia que no parece sino que en sus columnas gravó el 'non plus ultra' que en tantos años no se ha sobrepuesto ni una sola piedra".[35] No se menciona al benefactor. Con todo, el templo quedó inconcluso al término del rectorado de Monroy y así permaneció por muchos años, lo cual parecía indicar que el colegio seguía pasando dificultades económicas.

Por otro lado, un acontecimiento que resultaría benéfico a la postre fue la llegada a Durango del tercer obispo de la diócesis, el criollo novohispano Pedro Barrientos Lomelín, a finales de 1656, quien encontró al clero secular en estado de extrema ignorancia e incapacidad para el desempeño de los oficios religiosos. Su

---

[33]. A.G.N., Misiones, Vol. 26, Exp.1, fs. 69v-70

[34]. ABZ. T. III, p.65

[35]. Zambrano, Vol.10, p.175

preocupación inmediata fue buscar remediar esta situación brindándoles formación moral e intelectual por medio de cursos de gramática y teología. "La halle, decía con cierto dejo de lamentación, tan destruída de personas doctas de entendimiento para el servicio de Dios y la República, que aunque tiene lúcidos ingenios que pudieran lucir y aprovechar mucho en el estudio de letras por falta de enseñanza, aún siquiera de la gramática y teología moral, se quedan tan ignorantes e incapaces que es cosa constante, y yo la afianzo a V. M. que de cuantos ministros se han opuesto en todas las doctrinas que se removieron [secularizaron], no se hallaban tres que sean suficientes para el ministerio que están ejerciendo".[36]

La consecuencia era reformar moralmente al clero diocesano, pero ante todo darle formación académica e intelectual. Por ello, consecuente con su preocupación, dispuso desde su llegada al obispado que se empezaran a impartir las cátedras de gramática, teología moral y casos de conciencia, "pagándolas con un corto estipendio".[37] Lo cual haría suponer que ante la falta de personal preparado de la diócesis, los únicos capaces de asumir la tarea de instruirlos eran los maestros jesuitas. Pero no fue así, a ninguno de los padres que residían en el colegio en 1658 se les menciona como docentes.[38] Las cátedras de moral y casos de conciencia eran atendidas por el licenciado Juan Navarro de Gascué, presbítero caudatorio del obispo

[36] A.G.I. Guad., 63, El obispo Barrientos Lommelín al rey, 26 de agosto de 1638, f. 7

[37] Ibid. f.8

[38]. Véase el "Tercer catálogo de los nuestros que están en los Colegios y las de la Provincia Mexicana", correspondiente a la segunda mitad del siglo XVII, en: Gallegos, 1969. pp. 31-32.

Barrientos Lomelín y Nicolás de Hita fungía como maestro de ceremonias en la enseñanza a clérigos y ordenamientos así como en la gramática.[39]

Esta desafortunada situación revelaba, tal vez, que las relaciones con las autoridades eclesiásticas no andaban muy bien. Así lo indicaban también las exigencias diocesanas hechas al colegio desde 1657 para que éste pagase los diezmos correspondientes a la propiedad de la hacienda de La Punta, cuestión que obligó a que a partir de 1664 se empezara a cumplir[40], como lo confirmaría poco tiempo después el visitador Hernando de Cabero en el poder otorgado a Juan de Monroy, rector del colegio.[41]

No obstante, el gran benefactor de la Compañía en Durango, el canónigo Rojas y Ayora, no la abandonó a su suerte. En su testamento, que data de 1660, le dejó una herencia considerable. En primer término le condonaba el pago de cuatro mil quinientos pesos que le había prestado, con la condición de que los destinaran a la construccion de la iglesia del colegio, más siete mil para el mismo propósito, un esclavo negro de oficio cantero, por el que le pedía lo liberaran al término de ocho años de servicio, su biblioteca y la hacienda de San Diego, de su propiedad, situada en el valle de Poanas, valorada en más de ocho mil pesos de los cuales la mitad estaba gravada por un censo,[42] del que hacía "gracia donación" de tres cuartas partes de su valor al colegio de Guadiana para que pudiese cobrarlos[43].

---

[39]. A.G.I., Guad.63, f.14

[40]. Zambrano, Vol. X, p. 177

[41]. A.G.N., Jesuitas, Durango 1665, Leg. I-17, Exp. 53, fs. 323-324.

[42] Posiblemente se trataba de un censo consignativo, donde no había transmisión del bien y podía permanecer en manos del deudor. Cfr. Wobeser, Gisela Von, "Los censos como mecanismos de

Por lo visto la crisis no era económica, no eran la falta de recursos lo que limitaba en ese momento el desarrollo académico del colegio, puesto que además de la herencia anterior, el crecimiento de la hacienda de La Punta comprendía "hasta donde me alcanzaba la vista de la Sierra del Registro",[44] indicaban prosperidad. En ésta línea, para 1672 se había expandido hacia el oriente hasta el Ojo de los Berros y hasta donde empezaba el valle de Guadiana al poniente.[45] ¿A qué obedecía el limitado progreso académico del colegio? Tal vez el factor más importante fue el despoblamiento creciente de la ciudad, pues hubo momentos en que casi desaparecía, como en 1681, caundo tenía escasos "treinta a treinta y cinco vecinos poco más o menos."[46] De no haber sido por la presencia de la diócesis y de las órdenes religiosas que soportaron heroicamente el aislamiento y las constantes insurrecciones indias que la ponían en riesgo, Durango hubiera dejado de existir. En cambio las autoridades civiles (el gobernador y otros funcionarios), se habían ido a vivir a Parral para disfrutar del auge minero y de la riqueza derivada de ello.

En ese ambiente, los jesuitas eran bien apreciados por la sociedad neovizcaína al igual que por las autoridades civiles, con quienes al parecer hasta el momento de la expulsión no tuvieron problema alguno, por el contrario, siempre contaron con su simpatía. Precisamente como muestra de esta buena relación, en 1668 fue el propio

---

endeudamiento de la haciendas en la época colonial". ***De la historia. Homenaje a Jorge García Lacroix***. México, UNAM, 1985, pp. 265-275

[43]. A.G.N., Jesuitas, Vol. 17, fs. 239-242

[44]. Saravia, 1959, p. 108

[45] Ibid, p.111

[46]. Gallegos, 1969, p.192

gobernador de Nueva Vizcaya, Antonio de Oca y Sarmiento, quien promovió ante el obispo Juan de Gorospe y Aguirre la declaración de San Francisco Javier como patrón de la Nueva Vizcaya por su lucha contra los indios. Es decir, como santo protector.

Eran tiempos de guerra, las tribus de los tobosos y de los cabezas estaban combatiendo a los españoles y amenazaban con destruir Parral y Parras[47]. También eran tiempos de sequía, hambre, epidemias y enfermedades, como se vio anteriormente.

En ese contexto se dió la exaltación de San Francisco Javier como patrón de este reino, protector de la fe, defensor de la paz y patrón de la gentilidad.[48] Si bien los padres de la Compañía se mantenían ocupados en la atención de los enfermos o de los hambrientos indios avecindados en la ciudad, no desaprovecharon la ocasión para dar gran solemnidad a las fiestas del santo patrono, que duraron tres días. Esto debió haber ocurrido entre el primero y el 3 de diciembre de 1668. Siguiendo la costumbre en los colegios, los festejos terminaros pomposamente con un acto literario en que participaban sus miembros.

> tres panegéricos tan ajustados a la concurrencia de circunstancias no pocas que merecieron los aplausos de todo el concurso y los metros de los poetas que en diferentes poemas los celebraron. No fueron menos los jeroglíficos que se hicieron al asunto.[49]

---

[47]. Porras Muñoz, 1980b. Saravia, 1979, Vol.II, pp. 271-277

[48]. ABZ, III, p. 229

[49]. A.G.N. Jesuitas, III, Vol. 15. Patrocinio del glorioso apóstol de las Indias San Francisco Javier en el reino de la Nueva Vizcaya. Cfr. Osorio Romero. 1979. p.304

El patronato de San Francisco Javier significaba no sólo un reconocimiento del santo jesuita, patrón de las misiones, sino por extensión, de los propios miembros de la Compañía en Nueva Vizcaya por su constancia en el trabajo misional, religioso y educacional en todos los lugares de la provincia y en todos las circunstancias; no olvidemos los mártires de los tepehuanes y la empeñosa labor desarrollada entre la sociedad de la capital.

Una muestra clara de la perseverancia que ponían también los padres del colegio de Guadiana era la labor docente que realizaban en 1681, en una población por demás escasa. A este propósito en la información que mandó levantar ese año el obispo fray Bartolomé García de Escañuela, se afirmaba:

> que todo lo que en ella se contiene lo sabe por cierto y verdadero, porque ha visto y porque todos los más clérigos de dicha Santa Igleisa Catedral, que son hijos de esta ciudad, han aprendido en dicho Colegio a leer, escribir, Gramática y Moral, y en eso continúa actualmente van a aprender los susodichos a los pases del señor obispo, y que el número de los religiosos [jesuitas] del presente es corto pues con el padre Rector y lectores llegarán a seis, porque la pobreza de la ciudad, no es para más pues en tiempos precedentes ha habido mayor número y de éstos el padre Rector y el Padre Francisco de Mendoza son predicadores y confesores frecuentes y aprobados en este obispado y que esto es en el tiempo presente, y que el padre Francisco Mendoza tiene a su cargo la clase de Moral y antes de ahora, lo ha tenido el padre Juan Ortíz de Zapata y el padre Juan Sarmiento[50]

Esto no era solamente una prueba de constancia y laboriosidad, sino ante todo la confirmación de que el Colegio jesuita de Guadiana era ya el centro de formación del clero secular. Este era un progreso de especial importancia en la penetración e influencia espiritual que los jesuitas podían ejercer en las mentes de los eclesiásticos.

---

[50]. Documento reproducido en Gallegos, 1969, p.186. No cita la fuente.

Esta labor constituía asimismo un primer paso para la reforma de las costumbres litúrgicas hasta esos momentos no estrictamente observados por los clérigos, según los decretos del Concilio de Trento y, en segundo lugar, para implantar una concepción de un cristianismo "más puro y auténtico"[51]

Pero no todo era armonía ni aceptación total a la acción jesuita. Tal vez por celo de la órden franciscana o con fundadas razones, en la década de 1680, el obispo fray Bartolomé García y Escañuela se quejaba de los jesuitas ante el provincial, por ciertas faltas de respeto a la autoridad eclesiástica, petulancia e insubordinación.

García de Escañuela reconocía méritos y virtudes al padre Francisco de Mendoza, maestro jesuita, de quien decía era "angel en letras, virtud, paz, pobreza y humildad, en lo que por mí visto hasta hoy, mereciese de mano de vuestra reverencia una misión en premio de sus trabajos."[52] En su opinión era el único sujeto íntegro de los miembros de la Compañía que residían en el colegio. En cambio el hermano Antonio de Heredia, según el prelado, no se comportaba como digno hijo de San Ignacio; por su parte el padre Fernando Barrionuevo había insultado a los capitulares de la catedral al decirles que eran unos "mantas mojadas", cobardes, por no protestar contra el obispo de Guadalajara por intromisión de un provisor de esa diócesis en la jurisdicción de Durango, en ocasión de la oposición para ocupar algunos curatos del obispado neovizcaína en 1681. Al parecer el hecho más grave era que los jesuitas no le reconocían autoridad al provisor: más aún, echando mano de la influencia que ejercían entre la población citadina, hicieron pública su inconformidad, con el

[51] Gonzalbo, 1989, p. 43.

[52] A.G.N. Jesuitas, Vol. I-27. Exp. 54, f. 27

cosiguiente riesgo de "hacer adversos los subditos al prelado, y les engendra un recelo de que en el prelado hay tiranía, no justificación: pues lo van diciendo de conversación en conversación con religosos".[53] Este era el mayor daño que le hacían.

El obispo de Durango solicitaba al provincial que pidiera a sus operarios no le inquietasen más sus súbditos. Se lo pedía con ejemplar sencillez:

> Mi humildad desea rendimientos no porfías. Enséñeme en buen hora, que así se lo he suplicado, lo que yo ignorare, mas no inquiete a mis subditos.
> Mi conocimiento (hablen las obras) ama, sirve, venera y estima aun a la sombra de el [más] ínfimo de la Compañía de Jesús.[54]

Muy notoria era la diferencia de esos jesuitas con los que el mismo prelado había conocido cinco años antes en el momento de su llegada a Durango. Los recuerdos que tenía del vicerrector Juan Ortiz Zapata y del rector Sebastián Ascanio era que uno y otro eran sujetos virtuosos, sin hipocresía, doctos sin hinchazón, prudentes sin dolosidad, pacíficos con suavidad evangélica; y que ambos habían sido dos querubines propiciatorios de la dignidad episcopal. Mas después de tanta felicidad habían cambiado las cosas, de tal forma que ahora había sujetos "que tienen a la ignorancia por ciencia".[55]

Así estaba la situación en Guadiana. La respuesta no estuvo, sin embargo, a la altura de las exigencias. Ni siquiera fue el provincial quien le contestó directamente al obispo, tocó al rector Fernando de Barrionuevo hacerle saber que había recomendado

[53] Ibid, f.327

[54] Ibid.

[55] Ibid, f.329

a los religiosos se compartasen como antes lo hacían, "y no se introduzcan los que han de servir de paz a seminario de discordias [ni] en lo que no les compete".[56]

Muy caro iban a pagar esos errores, esa confianza o falsa creencia que tenían de ser los amos y señores entre los clérigos. Es muy problable que la inconformidad expresada por el obispo García Escañuela, quien murió en 1684, era un malestar antijesuita que se estaba gestando entre los miembros del cabildo, y quizás más en ellos que en el propio obispo, pues recordemos que había sido bastante humilde en su protesta ante el provincial. Algunos hechos hacen suponer que entre los capitulares había quienes no estaban de acuerdo en que fuese el colegio de la Compañía donde se formara al clero.

Con la muerte del gran benefactor del colegio, Rojas y Ayora en 1660, el incidente al que nos hemos referido últimamente, así como el hecho de encontrarse el obispado en sede vacante entre los años 1684 a 1692, produjeron un ambiente propicio para que se manifestaran los resentimientos de algunos clérigos que pretendían poseer una mayor influencia en la diócesis, contra los jesuitas.

Tal vez a todo esto obedeció la resolución adoptada por el cabildo eclesiástico de Durango en mayo de 1689, que mandaba que todos aquellos sacerdotes que quisiesen oponerse para algún beneficio, así como los de menores órdenes, acudieran a casa del licenciado José Covarrubias a aprender gramática y teología moral, y no al colegio jesuita. Pasados seis meses de cursos se examinarían a dichos sacerdotes para ver si continuaban o no con las licencias para confesar; a los de menores órdenes que no hubiesen cursado en los seis meses señalados en casa la licenciado

[56] Ibid, f. 330

Covarrubias, no se les darían despachos para que pudiesen ascender a las órdenes mayores. Esto se publicó en un edicto que se mandó fijar en las puertas de la catedral un día de mayo de ese año.[57]

Este hecho suscitó una revuelta de grandes repercusiones en la que intervinieron los principales de la ciudad en busca de paz. Los jesuitas lo tomaron más que como una afrenta, como una declaración de guerra. Tenían razón, aquello era realmente el despojo de sus cátedras. El vicerrector del colegio José de Ocampo acudió en primera instancia ante los dos capitulares, el licenciado José Squarzafigo y Centurión, arcediano, y el bachiller Francisco López de Negrete, canónigo-ambos recién llegados de España, a quienes acusó de propiciar esta situación-a protestar contra el edicto y a exigir que Covarrubias no continuara con los cursos, haciéndose acompañar de fray Juan de Betoloza, guardián del convento de San Francisco, del general Alonso de Leyva, teniente del gobernador y del licenciado Felipe de Santiago, secretario del cabildo.

No obstante la presión que se creyó haber ejercido sobre los capitulares, éstos no cedieron: por el contrario, exigieron al vicerrector que les presentara un escrito donde incluyera los derechos reales y bulas pontificias que decían poseer en cuestiones de estudios, con lo cual se mandaría a Covarrubias dejase los cursos recién comenzados, quedando así las cosas en paz. Así lo hizo, pero el cabildo no respetó lo pactado. Era obvio que los clérigos estaban empeñados en obstaculizar las actividades del colegio. Además condicionaron a los jesuitas a que hasta que el

[57] A.G.N. Jesuitas, Vol. I-17, Exp. 39, f. 341v

provincial enviara nuevo maestro de gramática y teología moral al colegio cesaría la actividad docente que le habían encomendado a Covarrubias.[58]

Este personaje había sido miembro y maestro de gramática de la Compañía, pero fue expulsado.[59] Ya antes había propuesto al obispo hacerse cargo de los cursos que se impartian a los clérigos en el Colegio Guadiana.

Agotados los recursos inmediatos, el vicerrector decidió acudir al provincial para solicitarle el maestro de gramática, como se lo había pedido el cabildo y a la Audiencia de Guadalajara para exigir la restitución de las cátedras y que cesase Covarrubias en su empeño de seguir impartiendo cursos, otorgando poder al rector del colegio de esa ciudad para representar al de Guadiana[60], que lo era el padre Francisco de Zelada. Este hecho resultó de especial importancia, pues sirvió primero para que se contemplaran algunas medidas precautorias y, en segundo lugar, para dar pie a la consolidación del Colegio respecto a su función como educador del clero secular, en este caso. En carta del padre Francisco de los Ríos al provincial Bernabé de Soto abordaba otros puntos que no habían salido a flote en la controversia, como la cuestión del pago de los diezmos por las misiones.

> Lo primero que suplico a V. Reverencia es que se señale un maestro que enseñe moral, que yo daré, mientras lo demás se dispone, doscientos pesos cada año al Colegio para su sustento.
> Lo segundo que se haga empeño y quite de raíz que ni Covarrubias ni algún otro enseñe moral, ni gramática, ni a leer y escribir contra la posesión que siempre ha tenido la Compañía y de que se le ha despojado con novedad, y en sede

[58] Ibid, f.242v

[59] Osorio Romero, 1979, p. 305

[60] A.G.N. Jesuitas, Vol. I-12, Exp. 160, fs. 1387-1388

> vacante: con la advertencia de que el permitirlo será dar lugar a sus designios, que se divisan, y a que salga Covarrubias con un desaire hecho a la Compañía.
> Lo Tercero que prevengo a Vuestra Reverencia es que se mire y remire el punto de los diezmos porque estoy en dictamen que no hay derecho que favorezca al que los paguen los padres misioneros. Y los colegios a la larga se pueden escusar con dilatorias.
> Lo cuarto que no se permita lo intentado, y que quieren continuar estos sabios reformadores y literatísimos maestros [los capitulares], que los padres que Vuestra Reverencia asignare para misiones hagan mas que las diligencias que los pasados, y que continuen como hasta aquí y según los privilegios que tiene la Compañía.[61]

En opinión de Osorio Romero, el cabildo eclesiástico al atacar los estudios de la Compañía buscaba recuperar lo que consideraba sus privilegios: 1) control de los misioneros jesuitas en Nueva Vizcaya, Sonora y Sinaloa; 2) examinarles en su conocimiento de la lengua de los naturales; 3) exigir a los misioneros jesuitas que pagaran diezmos a la catedral.[62] Lo cual haría suponer un simple artificio. Sin embargo todo hace pensar más bien que estaba en juego la necesidad inminente de crear el seminario diocesano, sin restar importancia a las demás cuestiones. Así lo indicaban los resultados a favor del colegio, incluso más allá de lo que estaban exigiendo. En 1689 el cabildo de la catedral determinó que:

> ...en virtud de él [derecho de posesión de cátedras] y de las Bulas Apostólicas puede la sagrada Compañía de Jesús y los superiores en su ***nombre abrir no solo las escuelas y estudios que tiene: pero también las de philosophia, theología escolástica y moral y graduar en dichas facultades a los que las cursaren teniendo suficiencia para ello como de hecho sucede en muchas partes de las Indias, lo que no cabe ni se puede permitir en una persona particular.***[63]

---

[61] A.G.N. Jesuitas, Vol. I-17, Exp. 58, f. 339v

[62] Osorio Romero, 1979. p. 304

[63] A.G.N., Jesuitas, Vol. I-17, Exp. 52, f. 321, subrayado mío.

Desconocemos las razones por las cuales retrocedieron los capitulares en el propósito de quitarles las cátedras a los jesuitas; quizás fueron los argumentos que presentó el vicerrector al cabildo en sus escritos donde se refirió a los derechos de la Compañía y su constancia en los estudios.[64] El hecho es que no sólo ganaron esa disputa, sino que salieron más fortalecidos de lo que ellos mismos habían previsto. Quedaba claro que eran los únicos que debían educar moral e intelectualmente a la juventud y a los clérigos. Las bases quedaron establecidas con toda firmeza para que desde principios del siglo XVIII iniciara la consolidación del colegio en la enseñanza jesuítica.

Fundación del Colegio Seminario en 1721

Como hemos visto, en el fondo de la disputa entre el cabildo eclesiástico y el Colegio de Guadiana se encontraba la necesidad urgente de crear el seminario conciliar de la diócesis, disposición tridentina y del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) aun no cumplida hasta ese momento en Nueva España. El caso de Durango era un esfuerzo elogiable, pues el Seminario Conciliar en México abriría sus puertas hasta 1697. En Durango se había dado un paso importante.

Sin embargo pasaron muchos años para que tal fundación se realizara. Precisamente a su llegada el doctor Ignacio Díez de la Barrera, décimo obispo de Durango, dispuso la creación del Colegio Seminario el día 5 de abril de 1705 con cuatro colegiales dotados de sus mantos y becas. Designó como rector a José

[64] A.G.N. Jesuitas, Vol. I-17, Exp. 49, fs. 314-317

Covarrubias, "clérigo docto, modesto y virtuoso" que además leería la cátedra moral, justo con dos de gramática a cargo de los bachilleres Antonio Ortiz y Marcos Díaz.[65]

El nombramiento de Covarrubias puede ser interpretado de varias maneras: probablemente, haciendo eco a las desavenencias de los capitulares con los jesuitas se optó por el expulso o para reavivar la querella. No sabemos como reaccionaron los padres de la Compañía ni cómo interpretaron el hecho. Para colmo de ironías, el Colegio Seminario, que nació bajo la advocación de San Pedro, pasó a ocupar una casa que había sido propiedad de los mismos jesuitas. Ellos la habían heredado del arcediano Francisco de los Ríos y la dieron más tarde a la Catedral en pago de los diezmos que le adeudaban. En 1706 se decía que "hoy se halla con generales capilla, refrectorio, y demás oficinas necesarias, y sobre la puerta principal tiene colocados y por divisa las armas de nuestro rey y señor.[66]

Para el sustento y fomento del Colegio Seminario se contaba con las aportaciones de prebendados, curas seculares y de los religiosos de San Francisco, de sus doctrinas y misiones que administraban, en un tres por ciento de sus percepciones. "Sólo los religiosos de la Compañía de Jesús que administran las misiones opulentas se excusan de la contribución del tres por ciento",[67] le hacía saber el obispo al rey, pidiéndole que obligara a estos religiosos a cumplir con la disposición de Felipe IV en real cédula de 1654, donde se contemplaba además que las misiones dejarían de ser tales pasando a categoría de doctrinas, por lo que quedarían bajo la jurisdicción directa

---

[65] A.G.I. Guadalajara, legajo 206, f. 1.

[66] Ibid. fs. 1v. y 6.

[67] Ibid, f. 1.

de los ordinarios. A este respecto, los jesuitas argüían que ellos administraban misiones y no curatos y que por tanto estaban exentos de esa obligación. Quizás esta negativa era una reacción en contra del seminario diocesano. De cualquier forma este incidente en torno a las misiones no tuvo mayores consecuencias.

¿Qué tanto perjudicó esa situación el desarrollo del Colegio de Guadiana al sustraérsele colegiales y recursos económicos? ¿qué tanto menguó su influencia espiritual en la sociedad? No tenemos información para responder a estas preguntas. Sólo podemos suponer que sí hubo consecuencias para los jesuitas en lo inmediato. No obstante, el tiempo se haría cargo de resarcir los daños causados. Pues si es verdad que la fundación del seminario en 1705 era en cierta medida un acto antijesuita, y en el cumplimiento de las disposiciones conciliares, la muerte de su creador, el obispo Díez de la Barrera, acaecida en 1709,[68] así como la prolongada ausencia de sustituto por cerca de seis años, y probablemente el poco interés y apoyo de los capitulares, dieron como resultado un rotundo fracaso de la nueva institución.

En diez años de funcionamiento no había salido de sus aulas un solo clérigo. Esto obviamente redundaba en detrimento de la preparación y en el número de operarios que demandaba la diócesis. Por lo que, al llegar al obispado el doctor Pedro Tapíz, informaba al rey acerca de esa situación en carta de fecha 6 de abril de 1714: "La inopia de ministros que se padecen en él para la administración de los santos sacramentos, que habiendo hallado vacíos siete beneficios curados y algunos de ellos que lo estaban más había de tres años"[69], por la falta de sacerdotes. En realidad, el

[68] Gallegos, 1969, p. 220.

[69] A.G.N. Jesuitas, 1715, Leg. I-17, Exp. 34, f. 223.

punto era que los pocos que había no estaban suficientemente preparados. El origen de esta carencia, apuntaba el obispo, era lo infructuoso que habían sido los resultados del Colegio Seminario, "pues habiéndose consumido en él y en la manutención del rector, maestros y colegiales el producto del tres por ciento no ha producido en diez años un sujeto capaz de administrar el sacramento de la penitencia ni se halla en disposición de que para en adelante se puedan esperar mejores progresos si no se dan nuevas providencias para ocurrir (corregir) a tan graves daños"[70].

La consecuencia del planteamiento crítico anterior era clara: era necesario y urgente reencauzar la formación de clérigos en bien de su propia educación cristiana y del ministerio espiritual de las almas de la provincia neovizcaína. Con este fin, el señor obispo había entrado en tratos con los padres de la Compañía solicitándoles que aceptaran la agregación del Seminario a su Colegio, con lo que estuvieron de acuerdo. El rey por su parte aceptó complacido, añadiendo que era "el medio más conveniente para el logro de tan importante fin por la satisfacción y experiencia con que los referidos religiosos acreditan universalmente el celoso cuidado con que se aplican a este ministerio por ser muy propio de su instituto". La única condición fue que en el Colegio de la Compañía se fabricaría habitación donde pudiesen residir los colegiales. Se disponía también la incorporación inmediata de los becarios de la catedral, que serían pagados por el obispo o sus sucesores, el dean y cabildo en sede vacante. Por cada colegial se pagaría a la Compañía 125 pesos por alimentación y asistencia; debían fundar dos cátedras, una de teología moral y la otra de la lengua mexicana; y

[70] A.G.N. Jesuitas, 1721, Leg. I-17, Exp. 32, f. 213v.

siempre que hubiese lugar para dotar o pagar las cátedras de artes y filosofía se haría, a condición de que existiera suficiente número de alumnos.[71]

Se estableció claramente que los maestros jesuitas eran los únicos responsables de la impartición de los cursos. A cambio de ello les serían pagados trescientos pesos por cátedra, debiendo iniciar las labores con las de moral y lengua mexicana. El año escolar comprendería del día de San Lucas, 18 de octubre, hasta el mismo del próximo año. De hecho la competencia del Colegio de Guadiana quedaba limitada a lo puramente académico. Así lo estableció también el rey: "sin que la Compañía tenga más intervención ni administración en los efectos pertenecientes al Colegio Seminario que percibir la dotación de las cátedras que leyeren [y su impartición]"...[72] Esto quería decir que el Colegio Seminario quedaba independiente del de Guadiana, pero "siempre debajo de la jurisdicción ordinaria".

La agregación se llevó a cabo hasta el 14 de mayo de 1721, después que se realizaron las providencias necesarias, entre ellas la construcción del edificio anexo que pasaría a ocupar el Colegio Seminario. Se hizo con pretensiones de perpetuidad, "de hoy en adelante para siempre jamás", con ventajas materiales y espirituales inmediatas. En lo material, como la erección del nuevo inmueble se había hecho en los terrenos del otro colegio, en el acta que firmaron el obispo Tapíz y el rector jesuita Diego Liliu, quedó claramente establecido que si por falta de rentas el Seminario dejara de funcionar, "quede lo edificado por de dicho Colegio de la Compañía sin que se

---

[71] Ibid, fs. 214v.-215v. Llama la atención la disposición de crear la cátedra de lengua mexicana, en lugar donde la mayoría indígena hablaba tepehuán o tarahumara. Esto se debía probablemente a las exigencias impuestas en la formación del clero en el centro de Nueva España.

[72] Ibid, f. 215.

alegue derecho en contra", pero en caso de que fuese esta la que no atendiera regularmente a los colegiales, se vería obligada a compensar a la iglesia catedral el costo de la fábrica del seminario y vivienda, por la cantidad de once mil veintitrés pesos[73].

El seminario no sólo fortaleció el Colegio en forma inmediata, inició el proceso de consolidación como la gran institución formadora del clero secular en Nueva Vizcaya, aunque en detrimento del Colegio de San Ignacio, como así lo llamaban a principios del siglo XVIII. Un documento posterior a la época de la agregación revela lo anterior y también que los maestros jesuitas se encontraban en una situación desesperada porque el Colegio no había podido desarrollarse, dando a entender que ésta fue la razón de mayor peso para aceptar la agregación:

> Con el p. Diego Liliu, que sin agraviar a ninguno, era sujeto sesudo y aún lo veneran los que acá lo conocieron, y ambos discurrieron [él y el obispo Pedro Tapíz] que para que el obispado se proveyese de clérigos y nuestro Colegio formara para ejercer sus santos ministerios como en cualquier colegio arreglado, así en el cuidado de los estudios con el lo buen espiritual de este lugar, lo cual así conferido entre ambos, propusieron a nuestros superiores, quienes parecen dificultaron en admitir la agregación de el seminario Tridentino al gobierno del padre rector del Colegio, si así podía llamarse pues no tenía fundamento para serlo. Cuya determinación se dilató tanto que debió ser hasta dar parte a nuestro padre general, que dicho señor obispo, perdidas las esperanzas trataba componerse con la religión de San Agustín... Pero vino al cabo la licencia del p. provincial y según se apercibe con especial de N.P.G. para que el dicho p. Diego admitiese que el dicho seminario Tridentino a su cuidado y gobierno[74]

[73] Ibid. fs. 217-217v.. Igualmente A.G.N. Jesuitas, 1720 Colegio de Durango, Leg. I-17, Exp. 33 fs. 221-222.

[74] A.G.N. Jesuitas, 1739, Colegio de Durango, Leg. I-17, Exp. 13, f. 103.

También precisa el sitio donde se levantaron los nuevos edificios y los inconvenientes que provocaron:

> con cuya resolución se aplicó a la fábrica del dicho Seminario, y fabricó con gran mengua de la iglesia que le quitó la extensión que tenía el cementerio y apagó la tarde la iglesia y se valió de las de un lado para la fábrica del Seminario y clases, de modo que están debajo de la puerta principal que se cierra y abre para el gobierno del Seminario y el Colegio, y aunque cada cual con su decisión, y no dudo en el talento de dicho padre Diego que para que nuestro Colegio fuese en efecto y no sólo de nombre, le era necesario, aunque sea con mengua de la iglesia, arrimar a ella el pegoste del Seminario Tridentino y todo lo demás como hasta aquí se ha conservado con el logro abundante de clérigos para todo lo que necesita el obispado y fuera de esos muchos estudiantes y nuestro colegio esforzado para mantener por este medio a los sujetos con lo necesario de comida y vestuario.[75]

Con todo, se había terminado una etapa de dificultades y disputas para determinar a quién correspondía la formación académica y moral del clero de la diócesis, quedando bien consolidadas las bases, legales y económicas para que los jesuitas desarrollaran esta labor sin más alteraciones. En este momento concluía un proceso largo y vital para ellos, la formación de los eclesiásticos, vehículo seguro para la transmisión de sus ideas religiosas. Esto representaba para ellos un avance sustancial en Nueva Vizcaya al confiarles la diócesis la educación de sus operarios.

---

[75] Loc.cit.

Los resultados habrían de reflejarse favorablemente para los jesuitas, y así sucedió: ya para 1725 había 25 colegiales laicos y no se aceptaba a más por la falta de capacidad del edificio, pues según el padre Ignacio Calderón "después que se encomendó [el Seminario] a los nuestros son continuos los empeños de las principales familias que para sus hijos las pretenden". La influencia que tenía la Compañía en la sociedad se reflejó en el número creciente de sus alumnos, en los mecenas que los sostenían y en las sustanciosas donaciones de particulares que recibió el colegio. Gracias a lo cual se dejó sentir rápidamente el florecimiento de los estudios.[76] Una comparación entre lo que pasaba antes de la agregación y, en 1730, nos da cuenta de estos progresos:

> Antes, decía [Pedro J. Galindo, vecino de la ciudad de Durango], sólo se enseñaba gramática y no pasaban los estudiantes todos de 30; ahora tienen facultades mayores llegando sólo los filósofos a 40; queda proveída la gramática de más de 50 estudiantes. Los tiempos pasados era dicho común con que burlaban los de México a los estudiantes viejos de Durango, llamándolos "temporistas insignes"; ahora la Real Universidad de México admite con todo aplauso a los que en bien tierna edad pasan de Durango a graduarse en filosofía y en teología; antes, para proveer los curatos a todos era manifiesto el trabajo y la aflicción de los señores obispos por la inopia de sujetos, que los pudiesen obtener; ahora, cuando vaca algún beneficio, muestra su señoría especial júbilo por el concurso que tiene de opositores.[77]

Los éxitos académicos también se hicieron sentir en la sociedad como prolongación de las actividades extraescolares de los maestros jesuitas y los colegiales, en los deleites del arte escénico en los acontecimientos citadinos más

---

[76]A.G.N., Jesuitas, Leg. I-17, Exp. 31, f. 208v.

[77]"Carta de Ignacio Calderón al provincial". Durango 26 de diciembre de 1730. AGN, Historia, Vol. 308, f. 463. Cfr. Osorio Romero, 1979, p. 306.

relevantes. Así por ejemplo, el 26 de noviembre de 1724, con motivo de la proclamación Luis I rey de España, el ayuntamiento y gobierno civil y eclesiástico organizaron grandes festejos, tal vez los primeros de mayor lucimiento en la capital de la provincia, donde destacó la representación teatral de la obra ***El maestro de Alejandro*** dirigida por el padre Juan María, de la Compañía. Para la actuación, que se llevó a cabo en la plaza principal, "se había erigido un teatro de ricas colgaderas y tapices, para representar una comedia en que llevaron los papeles los jóvenes más notables y conocidos en la ciudad, ostentando vanidad de ricas galas y usando de gran propiedad en todo".[78] Este testimonio de teatro colegial nos indica que también era practicado por los jesuitas en Durango.

Muy grande debió haber sido la influencia de los jesuitas en la sociedad y mitra de Durango, como lo indican algunos sucesos relevantes acaecidos a finales de la década de los treinta, que muestran la predilección del clero por los padres del colegio en los actos más solemnes. En 12 de noviembre de 1737, con motivo de las honras fúnebres en la catedral por el alma del doctor Benito Crespo, obispo de Puebla y antes de Durango, "se levantó en el centro de su crucero un elevado túmulo de seis cuerpos, en cuyos ángulos, y sitios oportunos se pusieron distintas ingeniosas tarxas de poemas eruditos, y en blandones, candeleros, y ahujas gran cantidad de sera que ardió a vísperas y misa, a que asistieron las primeras personas [principales], comunidades, sus prelados y gran concurso, hasta que (dicho el sermón por el R. P. Mtro. Juan de Dios Pruneda, rector del Colegio de la Compañía

[78]Saravia, III, p. 285. Las festividades resultaron post mortem, pues Luis I había muerto el 31 de agosto de 1724, sólo que a Durango no había llegado la noticia a tiempo. Lo que de todas maneras no quita la lucidez y fastuosidad con que se realizaron las fiestas en dicha ciudad.

de Jesús) entonaron los últimos responsos tres dignidades y dos canónigos de esta iglesia".[79]

Otro gran acontecimiento fue la festividad del patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe el 6 de agosto de 1738, justo un año después que se había celebrado en la ciudad de México, en que predicó el padre Manuel de Navas, catedrático de teología del colegio. Con este motivo se hizo "Procesión general para la santa iglesia, y en el largo distrito por donde transitó, se quemaron muchos fuegos, lucieron vistosas colgaduras y se erigieron varios arcos de flores y triunfales y a costa del V. Cabildo levantó el arte con rico altar todo vestido de plata en la altura de quince varas, como de espejos y alhajas de valor, otros que se pusieron hasta la catedral, en cuyo sitio principal colocada la Señora, el día inmediato se le comenzó novenario, y en el último, en se concluyó, celebró la misa su Illma. se hizo juramento, predicó el R. P. M. Manuel de Navas... y al día siguiente con las mismas festivas demostraciones, aplauso y concurrencia, fue restituida a su santuario la Soberana Imagen".[80]

En tan fastuosas celebraciones participaban los maestros jesuitas, quienes seguramente gozaban de la fama de ser buenos oradores. Así también en 8 de marzo de 1739, con el fin de coronar la festividad de la dedicación de la iglesia del hospital de San Juan de Dios, adonde los jesuitas solían ir a asistir espiritualmente a los enfermos, predicó el padre Pedro de Ugalde de la Compañía. En el mismo acto se dedicó un retablo de Nuestra Señora del Tránsito, "Siendo esta festividad a costa

---

[79]Gacetas de México, Vol. III, pp. 973-974.

[80]Ibid., pp. 1064-1065.

de la ilustre cofradía de Nuestra Señora del Tránsito a que pertenecían la mayor parte de los vecinos de la ciudad".[81]

Esos magnos actos dieron vistosidad y prestigio a la Compañía, pues redundaron en beneficio de su templo, así se convirtió en la sede de las procesiones que se hacían para trasladar a Nuestra Señora de los Remedios de su santuario a la ciudad de Durango,[82] reforzando su presencia espiritual y social. Esta costumbre sobrevivió a la expulsión, aunque quiso cambiarla el deán Francisco Gabriel de Olivares, en 1768, frente a lo cual el 21 de agosto de 1777 se expidió real cédula sosteniéndola.[83] Esto en razón de que el templo seguía a cargo del real patronato.

Los hechos anteriores indican la importancia de las relaciones y presencia de los jesuitas en la sociedad. En el Colegio en cambio parece ser que había algunos problemas, debido quizás al rápido crecimiento que se produjo en la institución. El aumento de colegiales tridentinos empezó a plantear algunas preocupaciones desde 1731 porque el "Colegito" o Seminario representaba, en opinión de algunos maestros, una carga para el Colegio. Por lo que, con la idea de aminorarla, se planteó la posibilidad de deshacerse de él, o de dividirlo del "Colegio Grande", dado que la agregación se había convenido con la mitra "para siempre jamás". En este entendido quedaba claro además que el seminario tridentino debía estar junto al colegio jesuita y sujeto al mismo régimen, en lo espiritual y en lo temporal, como lo habían convenido ambas instancias.[84] No obstante, en abril de 1739 llegó la patente

---

[81]Ibid., pp. 1095-1096.

[82]Saravia, I, p. 336.

[83]Loc. cit.

[84]A.G.N. Jesuitas, 1739, Leg. I-17, Exp. 31, f. 206.

y orden de la división del "Colegito",[85] lo que no significaba la separación del seminario sino que sus colegiales recibirían en adelante las clases aparte de los alumnos laicos.

En cuanto a de la administración y la disciplina del Colegio-seminario también se dejaban ver algunos síntomas de malestar interno. Al parecer, éste se debía a algunas divergencias entre algunos maestros con el rector, a los tratos que éste tenía con ellos y los alumnos y a la "pésima comida" que recibían en el colegio. Según los quejosos, el rector era un déspota que los trataba no como súbditos sino "como gañanes". Por lo cual, con el propósito de superar esa situación, en 1739, el padre José de Nava sugería al provincial que el colegio contara con "Un sujeto antiguo que milite por la observancia, que sea nuestro penitenciario y a quien el superior tenga algún respeto. Ya me parece necesario que se mande apretadamente al superior sea el que fuere, que asegure el asiento de su gobierno conformándose con nuestro instituto, y dando oidos al admonitor que se le asignare y a los consultores que asimismo le asignaran".[86] El rector era Juan de Dios Pruneda. En otra carta, éste es acusado de ser incapaz de mejorar la situación interna del colegio por ser "irresoluto y tímido, y que todo lo murmura".[87]

Esa situación, que seguramente debió de corregirse pronto, anunciaba una tormenta que envolvió a colegiales y catedráticos por el año de 1740, y amenazó con desestabilizar el Colegio. De nuevo se acusaba al mismo rector de excederse en el

[85]A.G.N. Jesuitas, 1739, Leg. I-17, Exp. 31, f. 206.

[86]Ibid., f. 147.

[87]Ibid., f. 153.

ejercicio de la autoridad contra todos los miembros del colegio. Los hechos más graves eran los castigos físicos que el rector aplicaba a los estudiantes, los que por lo visto estaban considerados dentro del régimen disciplinario. Pedro de Hualde, el misionero, denunciaba ante el provincial Cristobal de Escobedo que el rector estaba "almacenando", (encarcelando), a los estudiantes "azotandolos, negandoles el que salgan aun en las pascuas (como con varios ha sucedido en esta de resurrección) tratándolos con mal modo".[88] Era tal la autoridad aplicada, que el colegial Larrañaga-probablemente se trataba de Diego, "el mejor estudiante de la clase" de filosofía- quería salirse del colegio, así como otros que empezaron a inquietarse. Escontria, otro estudiante, escribió una carta a su tutor pidiéndole que lo sacara porque el padre Fuente lo tenía cansado con tanto castigo, mientras otros, movidos por las mismas causas amenazaban con armar tumulto para huir en masa. Esta tentativa de rebelión la organizaron los estudiantes laicos.

El estudiante Ontiveros logró escaparse con el propósito de no volver, pero lo capturó rápidamente el alcalde ordinario, quien lo entregó al colegio; lo "almacenaron" y fue sometido a azotes.[89] Acudió un cura pariente suyo a solicitar al rector lo dejara llevárselo, a lo que aquel contestó "que no estaba completo el castigo, que en castigandolo como era menester, lo pondría en la calle".[90] El padre Hualde, exmisionero, había sido testigo del incidente, por lo que, movido por todo lo

---

[88]A.G.N. Jesuitas, 1740, Leg. I-17, Exp. 18, f. 126.

[89]Ibid, f. 128v.

[90]Ibid., f. 127.

que pasaba creyó actuar a favor de los estudiantes con el fin de evitar su salida. Así narra el altercado que tuvo con el rector:

> Le dije con la modestia que pude, pues padre Rector viendo que habiendo yo reconvenido a V. R. para que se conserven mis estudiantes en el Colegio, esta V. R. en determinación de echar a la calle éste que está para detener su acto, así irá sucediendo con los otros, que están exasperados, y me quedo sin philósophos. Aquí tiene V. R. la llave de la clase: porque sin muchachos, y yendo las cosas como van, no puedo proseguir. Yo escribire al p. Provincial lo que pasa, y le puse la llave sobre el brazo de la silla. Díjome, no, a usted yo le puedo mandar, respondile que sí, pero no el leer sin estudiantes...[91]

Hualde no pedía que se quitaran los castigos, sino que se moderaran. Pero no menos importante era la alimentación, la que calificaban de "pésima". En opinión del propio Hualde no había razón de que lo fuera, puesto que una buena parte de lo que ahí se consumía provenía de la hacienda de La Punta, de donde llevaban pan, carne, manteca y frijoles; lo demás lo compraban, y con el pago de colegiaturas se podía comer mejor. Esta situación la padecían maestros y estudiantes. Seguramente ya cansados los colegiales, en un acto vengativo, "el miercoles de ceniza toda la comida estuvo cruda, que lo dijo el p. Rector y lo dejó. Otro día de cuaresma no lo pudieron sufrir los colegiales ya (y aun siendo tan cobardes que no tienen ánimo para semejantes resoluciones) se mancomunaron y le metieron al p. Rector en su aposento después de que un caso de coles crudas que les dieron".[92] Aún así el padre Juan de Dios Pruneda continuó en la rectoría hasta el año de 1743.

---

[91]Loc. cit.

[92]Ibid., f. 129.

De acuerdo con todo lo anterior, el colegio se encontraba al borde de una crisis. Lo que parece ser cierto por la información que proporcionaba el padre Eugenio José Ramírez al provincial Mateo Anzaldo el 12 de febrero de 1741 al decirle que la cátedra de "Teología eclesiástica está bastante caida por la falta de cursantes", en una carta donde proponía a José Pérez de León, egresado de artes del Colegio de Guadiana, para ingresar a la Compañía.[93]

Durante la década de los cuarenta el colegio atravesó por períodos difíciles. La situación económica se agravó cuando las sequías que se sucedieron una tras otra fueron afectando la hacienda de la Punta, base importante del sustento material de la institución educativa. El ganado mayor desapareció casi en su totalidad: el menor, de diez mil ovejas se redujo a tres mil; y hacienda y Colegio se encontraban gravados con una deuda de veinticinco mil pesos. Tampoco había cosechas de granos ni limosnas que colectar entre los vecinos por la pobreza general, pues en nueve años habían entrado al Colegio apenas poco más de cuatro mil pesos otorgados por varios benefactores.[94]

A pesar de la situación anterior, que debió superarse pronto, el desarrollo académico pareció desenvolverse sin grandes contratiempos. Durante el período de 1742 a 1751 pudieron mantenerse ocho jesuitas en el Colegio: el rector, que era a la vez el administrador de la hacienda de La Punta; un maestro de teología escolástica y otro de moral, de los cuales uno cuidaba al mismo tiempo la dirección espiritual y

---

[93]A.G.N. Jesuitas, 1742-1746, Colegio de Durango, cartas dirigidas al p. provincial Mateo Anzaldo por los pp. ... sobre el ingreso de nuevos colegiales, asuntos particulares, ventas de esclavos, etc. Leg. I-17, Exp. 19, f. 131.

[94]A.G.N. Historia, anua del Colegio de Durango de la Compañía de Jesús del año de 1742 hasta el de 1751, Vol. 20, Exp. 6-12, fs. 51-52.

enseñanza privada de los seminaristas; un maestro de latinidad y retórica; otro de artes, que se alternaba cada tres años con un sacerdote destinado para este curso con el título de prefecto de la congregación de Nuestra Señora de los Dolores, quien hacía las pláticas, sermones y fiestas consagradas de esta devoción. De los dos hermanos coadjutores, uno era el maestro de la escuela, que enseñaba a leer y escribir y la doctrina cristiana a los niños, el otro se empleaba en cuidar la despensa y demás oficios.[95]

En el mismo lapso el seminario tridentino tenía treinta y seis estudiantes, un número muy crecido que por sí poco decía de crisis. Los frutos eran aún más satisfactorios: los egresados quedaban tan unidos al colegio que seguían asistiendo a los oficios religiosos de la iglesia con toda regularidad y cada año se reunían en comunidad durante ocho días a realizar los ejercicios espirituales de San Ignacio. Asimismo, se habían incrementado los cursantes de teología y filosofía:

> Los que han entrado en sínodo en los muchos concursos de curatos que se han ofrecido, saliendo todos no solo con aprobación de suficiencia sino con aplausos universales de los sinodales. Algunos han acabado sus estudios con actos mayores de todo el día, lo que jamás se había visto con tanto aplauso de los letrados que el señor obispo de esta diócesis a quien en su entrada dedicaron dos actos mayores de materias teojuristas, no solo quedó admirado de la comprensión y expedición de los actuantes sino también agradado y obligado del trabajo y empeño de la Compañía como lo ha mostrado favoreciéndonos muchas veces.[96]

[95]Ibid., fs. 50-50v.

[96]Ibid., fs. 54-54v.

La acción pedagógica de los maestros del colegio no se limitaba sólo a los internos, ya que fuera del claustro prologaban sus ministerios en la ciudad y sus contornos, de tal suerte "que apenas hay personas que no se aprovechen de ellos". Además de las tareas que realizaban como catedráticos asistían al confesionario del templo anexo todos los días y en tiempos de cuaresma, casi toda la mañana, por la gran concurrencia de fieles que acudían. Todos salían de día o de noche cuantas veces se requería, a confesar enfermos y a ayudar a moribundos, lo mismo en cárceles como en hospitales. También cuando se les ofrecía, a pobres, ricos, nobles o plebeyos en el arreglo de riñas, consuelo de sus aflicciones, consejo en sus negocios y abrigo en sus trabajos y necesidades.[97]

Todos esos cuidados con la sociedad se reflejaban en el propio templo de la Compañía en el aumento del culto divino. Además de la asistencia espontánea o convencida de los creyentes a su iglesia, los jesuitas impulsaron la congregación de fieles en torno a una imagen, a la que quedaban adscritos como devotos, con el deber de hacerse cargo anualmente de los ejercicios religiosos y de cultivar las virtudes morales asistiendo regularmente a la iglesia. Con el fin de asegurar el cumplimiento de misas, festividades, arreglos de la imagen u otras necesidades de la devoción, el fundador o fundadores hacían donaciones económicas de monto variable. Así, con una donación de dos mil pesos se dotó la novena de San Ignacio y los viernes de San Xavier, con misas cantadas y música. Se promovió igualmente la devoción de la Madre Santísima de la Luz, de la que los jesuitas poseían "un

[97]Ibid., fs. 54v-55.

hermoso lienzo", la congregación se fundó con tan solo setenta pesos, pero con otras limosnas podían dedicarle siete misas cantadas y música cada año.

Asimismo, el día diecinueve de cada mes se celebraba misa en honra del señor San José, quien tenía además novena. La iglesia poseía una imagen dorada del santo, asi como "una muy buena estatua con sus vidrieras y varios espejos de lámina con más de una palia de plata y con frontal de espejos hechos de limosnas en estos años a diligencia de uno de los nuestros".[98] La congregación de Nuestra Señora de los Dolores, "Fundada en este colegio con autoridad apostólica algunos años ha", realizaba sus celebraciones con gran lucimiento y singular devoción de los concurrentes el cuarto domingo de cada mes, fecha a la que estaban ligadas las indulgencias. Ese día era costumbre descubrir al altísimo al tiempo que se efectuaba la misa solemne, lo que provocaba una gran asistencia y muchas comuniones.[99] Finalmente, en 1744, se introdujo la devoción de la Santísima Trinidad, en tiempo y circunstancias que casi ningún clérigo sabía qué día estaba dedicado a su culto, y en que ningún templo tenía altar ni lienzo.[100]

No obstante los momentos difíciles del colegio, su crecimiento fue constante. Aun en los últimos años, por ejemplo, en 1762 tenía 58 colegiales: 12 tridentinos y

---

[98]Ibid., f. 55v.

[99]Ibid., f. 56. Dice Pilar Gonzalbo que "La Virgen de los Dolores, a quien se dedicaron altares, capillas y congregaciones, se convirtió en protectora de las mujeres que se encontraban en difíciles trances, en particular cuando su fragilidad ponía en peligro el preciado tesoro de la honra". ***Universidad de México***. Revista de la UNAM, Núm. 499, agosto 1992. México, UNAM, 1992. p. 13.

[100]Ibid., fs. 57-57v.

48 convictores;[101] en 1764 eran 64 "angelitos".[102] Si con base en estos logros se hiciera un balance, los resultados serían favorables sobre todo en la labor educativa que la Compañía desempeñaba en la Nueva Vizcaya. Así lo consideraban algunos personajes no jesuitas, sin embargo quienes estaban al frente, algunos rectores y maestros, consideraban a últimas fechas que la agregación del seminario al colegio había resultado más una carga que una ayuda, con más trabajos que beneficios.

Ciertamente no les faltaron problemas, en 1762 el obispo Pedro Tamaron y Romeral hizo pegar un edicto en las puertas del templo y colegio de la Compañía con el propósito de corregir desordenes en el gobierno económico del Seminario.[103] Los padres del Colegio interpretaron esto como un ataque a la independencia que les había otorgado la mitra y el cabildo para el manejo autónomo del seminario desde 1721. El provincial Francisco Zevallos tal vez no lo vio así, por lo que no tuvo inconveniente en disponer el 30 de julio del mismo año que el manejo de cuentas y gastos del Colegio se hiciera en forma separada.[104]

Aparentemente el problema era puramente administrativo, pero en opinión del rector Ignacio de Aramburu, el edicto echaba por los suelos la escritura de

---

[101]A.G.N. Jesuitas. 1762, Colegio de Durango, tanto fiel y copia puntual del orden que dio el p. provincial Francisco Zevállos para que el Seminario se separe del Colegio Grande y reglamento para su administración. Leg. I-17, Exp. 2. f. 16.

[102]A.G.N. Jesuitas. 1762-1764. Colegio de Durango. Correspondencia dirigida al P. provincial Francisco Zevallos por el P. Ignacio Aramburu con noticias varias sobre dicho Colegio. Leg. I-17, Exp. 3, f. 25.

[103]Ibid., f. 33. Tamarón y Romeral, obispo de Durango de 1759 a 1767, célebre por haber realizado cinco visitas a la diócesis durante su gobierno. Véase: ***Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya***. Imprescindible obra de consulta para conocer el estado que guardaba la diócesis en el momento previo a la expulsión de los jesuitas.

[104]A.G.N., Jesuitas, Leg. I-17, Exp. 2, f. 16v.

agregación, y el fuero de la Compañía, al grado "que propiamente nos hace meter en la cocina a cuidar cebollas, pan y carne". En suma, "sus intentos no son otra cosa que una abatida subyugación de nosotros y de todas nuestras cosas: o una refinada declarada guerra, que en breve oirá V. R. otro ruido que ya dejo tramado con las otras religiones, según me dijo el señor Chantre".[105]

Sólo conociendo la situación de cerca era posible dar cuenta de las intenciones reales del obispo y de la amenaza que representaban para la independencia de los jesuitas en el manejo del Seminario. El rector de Durango pedía al provincial lo ayudara a sostener la total autonomía en la administración en todas las materias que le habían encomendado. Pero después de todo, esto no era lo más grave. El obispo empezó a hacer correr el rumor de que no iba a ordenar a ningún seminarista que egresara del Colegio Seminario de Durango. Asimismo que los maestros jesuitas permitían toda clase de libertinajes dentro y fuera del colegio. Y que los estudiantes salían de noche a emborracharse, eran peleoneros y escandalizaban en la ciudad.[106]

En 1764 todo parecía indicar que el obispo Tamaron y Romeral estaba empeñado en desprestigiar la obra de los jesuitas en la capital neovizcaína. Frente a esta campaña, la Compañía solicitó testimonios acerca de sus empeños educativos al prelado de Michoacán, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, antecesor de Tamaron y Romeral en Durango. Su respuesta no podía ser más elogioso y oportuna:

---

[105]Ibid., f. 31v.

[106]A.G.N. Jesuitas, Leg. I-17, Exp. 21, f. 160.

> ... de este Seminario se crian hoy los curas y demás ministros de aquel obispado, porque siempre fue muy de mi satisfacción su enseñanza y conducta... Algunos se hallan hoy electos en la misma compañía, cuyas buenas partes me constaron por experiencia por haber estado en mi familia y alguna vez supe que otros de aquel obispado, cuyo padre los conducía al Colegio Real de S. Ildefonso de México... A lo menos en el tiempo de diez años [1749-1758] que estuvo sujeto a mi jurisdicción, veía aquel regular recogimiento y asistencia a las clases de Estudios mayores y menores, que suelen tener los otros colegios jesuanos y a la iglesia los tridentinos, conforme a lo capitulado con mis antecesores: por cuanto las becas que mantienen la contribución conciliar, son solamente doce; lo demás, que acaso llegan a cuarenta, son convictores adscritos por los jesuitas y los rectores que lo fueron por los años de mi gobierno.[107]

El testimonio anterior había sido solicitado a raíz de un interrogatorio que el obispo de Durango había mandado hacer entre los vecinos de la ciudad acerca de los colegiales. En el se insistía en que dentro y fuera del Colegio los estudiantes se comportaban con gran relajamiento de costumbres morales y religiosas, las que los jesuitas presumían enseñar y practicar.[108] Al refutar tal interrogatorio, casi a manera de informe, resumían los logros en los años previos y daban cuenta de la situación que guardaban los jesuitas en Durango tres años antes de la expulsión.

> ... de 1721, y desde entonces hasta hoy, que ha cuarenta y tres años, con solo este seminario a cargo de la Compañía se ha llenado este dilatadísimo obispado de curas, vicarios, tenientes y otros sacerdotes clérigos, todos colegiales; pues no tiene el obispado en todo él otra oficina [seminario] más que ésta para formarse la clerecía de que se sirve y que se ilustra en tanto grado, que registrando estos cinco o seis años inmediatos últimos en los Libros del Colegio se hallará que han salido de él en este corto tiempo más de cuarenta [40] clérigos, de los cuales los más están administrando. Y para que

[107]A.G.N. Jesuitas. 21 de agosto de 1764, Seminario de Durango, Pedro Anselmo, obispo de Michoacán, al padre Provincial Francisco Zevallos sobre la administración de dicho seminario. Leg. I-14, Exp. 317, fs. 1625-1625v.

[108]A.G.N. Jesuitas, 1764, Colegio de Durango, Informe al p. provincial sobre las materias que toca el interrogatorio de un auto que proveyó el obispo de dicha diócesis acerca de los colegiales de dicho seminario. Leg. I-17, Exp. 21, fs. 159v-160 y 164.

en punto tan doloroso, y en que tanto se ha deslustrado la Compañía y se han despreciado sus trabajos y servicios, en vez de premiar, agradecer y estimar su vigilante desinteresado comedimento sin más fin que la honra de Dios y bien de los próximos.[109]

Los estudios jesuitas

Desde un principio los jesuitas mostraron preocupación por definir las normas que debían regir su labor pedagógica. ¿Qué enseñar, cómo enseñar, a quiénes y con qué finalidad? fueron sin duda consideraciones que estuvieron en las mentes de quienes se ocuparon de elaborar un modelo educativo que sirviera a todos los colegios de la Compañía.[110]

En primer lugar, los principales colegios fundados en Europa siguieron los principios pedagógicos que habían sido desarrollados en la Universidad de París, de donde los tomó Ignacio de Loyola. Consistían, según la concepción renacentista que los inspiraba, en el conocimiento profundo de las lenguas y la cultura clásica grecolatinas. Pero no fue una simple copia la que hizo Ignacio, a pesar de lo novedoso del enfoque humanista, pues él le añadió disciplina y método, con lo cual innovó las formas de enseñanza, sentando las bases de la educación moderna. Del modelo parisino incorporó a las Constituciones los aspectos más importantes: avanzar en los estudios por niveles; esto es, pasar de uno a otro únicamente a

---

[109]Ibid, fs. 155-155v.

[110]En el presente apartado nos referiremos de manera general al sistema educativo que imperaba en los colegios jesuitas. Para una información más profunda y detallada véanse las siguientes obras: López Sarrelangue, ***Los colegios jesuitas en la Nueva España***. México, UNAM, 1941. Gonzalbo, Pilar. ***Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana***. México, El Colegio de México, 1990; Bartlett, Dennis Alan. ***The Evolution of the Philosophical and Theological Elements of the Jesuit "Ratio Studiorum": an Historical Study***, 1540-1599, y Becerra López, José Luis. ***La organización de los estudios en la Nueva España***. México, Editorial Cultura, 1963.

condición de dominar bien la materia; practicar ejercicios orales y escritos; dedicar parte del tiempo a la repetición de las lecciones y encargar la buena marcha de las clases a un prefecto.

El creador de la Compañía era de la idea que los escolares que ingresaran a los colegios deberían "ser tales sujetos que se espere, según razón que hayan de salir idóneos operarios de la viña de Cristo nuestro Señor, con ejemplo y doctrina, y cuanto más sanos para sufrir el trabajo del estudio tanto son más idóneos y antes se pueden enviar a los colegios y admitirse en ellos".[111] El fin principal de la educación jesuita era la formación moral y religiosa del estudiante, pero ésta tenía que ser dada especialmente a los mejores, sin importar que fueran pobres o ricos. Simplemente se buscaba seleccionar, por medio de varias pruebas, a los más virtuosos moral e intelectualmente.

Las consideraciones pedagógicas del padre fundador sirvieron de base, no de esquema único ni acabado, para el perfeccionamiento de los métodos y modelos que desarrollaron sus sucesores en la segunda mitad del siglo XVI. Este interés por mejorar el quehacer más importante de la orden, como la capacidad innovadora que los caracterizaba, le permitió ir definiendo un plan de estudios que sirviera en todos los colegios. A esta tarea dedicaron gran parte de sus energías algunos eminentes padres y superiores: el padre Francisco de Borja, por ejemplo, elaboró un catálogo de proposiciones peligrosas que no debían enseñarse; el padre Juan Polanco dejó algunas reglas para el funcionamiento económico de los colegios; el padre Jerónimo

[111]Loyola, Ignacio de. ***Constituciones del instruir en letras, en otros medios de ayudar a los prójimos los que se retienen en la Compañía.*** **(Parte IV) en: Gonzalbo, Pilar.** ***El humanismo y la educación en la Nueva España.*** México, SEP/Ediciones El Caballito, 1985. p. 144.

Nadal sistematizó algunas normas académicas que recomendó para los colegios de España, en 1553, y el padre Bartolomé Ledesma concibió un proyecto de enseñanza bastante detallado.

Cuando llegaron los jesuitas a la Nueva España, e incluso bajo los primeros tiempos de los colegios de esta provincia, los maestros europeos se encontraban ponderando experiencias ajenas y propias, discutiendo diversos reglamentos, elaborando otros e intercambiando opiniones hasta que llegaron a elaborar el texto único que serviría de modelo universal en todos los colegios de las Compañía. Fue así como para 1599 quedó terminada la versión definitiva de la ***Ratio studiorum***,[112] ***Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*** ("Orden y método de los estudios de la Compañía de Jesús"), que rigió durante toda su permanencia en el México virreinal.

La Ratio Studiorum vino a ser el código de enseñanza de los jesuitas. En él se compendiaron los métodos usados en las universidades de Salamanca, Lovaina, Bolonia y la Sorbona, así como los que ellos habían puesto en práctica en los colegios durante medio siglo. Por esta razón, contenía muchos aspectos innovadores. En cuanto a los fines, el Ratio establecía la educación religiosa y moral como el primer objetivo, y la física e intelectual como el segundo, sin separar uno del otro.

La enseñanza era el medio para desarrollar la inteligencia de los estudiantes a través de la adquisición de conocimientos, principalmente humanísticos. La

---

[112]Para una visión completa de la evolución de las normas de enseñanza de la Compañía de Jesús, véase: Bartlett, op. cit.

formación de los colegiales estaba concebida por etapas o fases: en los primeros años de estudio se buscaba que el educando alcanzara el grado máximo de sus facultades intelectuales y físicas; en ella adquiría además un conjunto de conocimientos básicos de carácter enciclopédico pero sin la pretensión de hacerlo erudito. Lo que importaba era lograr la meta principal de esa etapa. No obstante, si el estudiante deseaba continuar adelante en sus estudios, debía probar que tenía los conocimientos necesarios como para pasar a grado superior. De esta fase egresaban los jóvenes de entre doce y catorce años y venía después la especialización o el curso de una carrera.

Los estudios se dividían en Facultades Menores y Facultades Mayores. Las Menores comprendían la Gramática (latín) y las humanidades (poesía y retórica); y las Mayores, las Artes (lógica, física, metafísica y matemáticas) y Teología. En realidad el sistema educativo estaba organizado en tres niveles o ciclos: el inferior, donde se enseñaba gramática, poesía y retórica; el intermedio o Facultad de Artes, que incluía filosofía y ciencias, y el superior o teología, que era escolástica y positiva.

Los estudiantes que ingresaban a Facultades Menores debían saber leer y escribir, ser jóvenes en edad de poder adaptarse a la disciplina del estudio sin mucha dificultad, aunque no menores de siete años porque requerían de cuidados que a los sacerdotes no les correspondían. El ciclo total de Menores se dividía en tres cursos que podían cubrirse en un número indeterminado de años, puesto que esto dependía más de la capacidad de los alumnos que de la eficacia de las presiones de los maestros, quienes eran rigurosos y exigentes. En último término

era la capacidad intelectual de cada estudiante la que marcaba los ritmos de avance en el estudio.

El aprendizaje del latín era considerado como la base imprescindible de toda clase de estudios. Se le conocía como gramática latina o gramática. Los libros de texto fueron desde un principio las obras de Antonio de Nebrija,[113] quien dividía el curso en cuatro clases: reminimistas, menores o minoristas, medianos o medianistas y mayores; todos incluían ejercicios de memorización, composición y construcción. En este curso los estudiantes adquirían los elementos fundamentales del idioma clásico, leían algunas partes de las obras de Cicerón, Ovidio y Virgilio, con base en las cuales hacían algunas pequeñas composiciones. Adquirían además algunos conocimientos históricos de las obras de autores como César, Salustio y Tito Livio.

Una vez que los estudiantes aprobaban el curso, podían penetrar mejor en la lectura y el saber de los clásicos latinos, permitiéndoseles continuar el estudio de las cátedras de poesía y retórica, con lo que completarían el currículo humanista. En esta etapa se ponía mayor cuidado en la erudición que se adquiere de la cultura general, la composición poética, y el manejo elegante y elocuente de la lengua de Cicerón. El dominio de conocimientos de cultura e historia clásicas, así como la capacidad para hablar en público con elegancia, conocimiento de causa y facultad para convencer, eran cualidades que se afinaban en los alumnos que culminaban exitosamente este ciclo. El objeto último de las humanidades eran las letras. El

---

[113]Osorio Romero, Ignacio. ***Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*** (1572-1767). México, UNAM, 1979. pp. 141, 142, 147, 152, 158, 165, 196, 198.

cultivo de las letras clásicas, la creación poética y de retórica de la intelectualidad novohispana fue esencialmente el resultado de esa labor.

El buen funcionamiento de la instrucción jesuita recaía en el provincial, en primer término, del rector de cada colegio, del prefecto de estudios, -título militar escolarizado-, responsable de mantener el orden en las clases y dar cuenta de sus requerimientos. En orden descendente seguían los maestros. En el caso de las facultades menores, un mentor dirigía al mismo grupo de alumnos en todas la etapas de los cursos, aunque eventualmente se auxiliaba de otros maestros que eran especialistas en una materia en particular. En cambio, en facultades superiores cada cátedra tenía su propio maestro.

En ambos casos, las reglas que podemos llamar auxiliares de la enseñanza eran más o menos las mismas. Por ejemplo, con el fin de estimular la competencia entre los estudiantes, los maestros solían recurrir al sistema de premios y castigos. A los alumnos más destacados se les recompensaba nombrándolos decuriones, o responsables de diez de sus compañeros, sobre quienes ejercían cierta autoridad; a ellos les estregaban las lecciones y la tareas. Los malos estudiantes simplemente eran relegados. La práctica y memorización de las lecciones, así como el control de las lecturas de los textos, permitían garantizar el avance del aprendizaje. Pero el régimen cotidiano que imperaba en los colegios era también parte importante de los buenos resultados de la educación jesuita.

Después de concluidos satisfactoriamente los cursos de humanidades, los jóvenes de catorce a dieciséis años pasaban, si así lo deseaban, a tomar los cursos de filosofía o artes, que duraban tres años y comprendían los siguientes materias:

lógica e introducción a las ciencias, física y, finalmente, metafísica y filosofía moral, que se cursaban en ese orden. Las lecciones se dictaban en latín, teniendo como base los textos de Aristóteles. El método de enseñanza de la filosofía era el silogístico, y se recomendaba que en cuestiones propias de la física relacionadas con las matemáticas, se evitaran controversias; la misma recomendación se hacía para el caso de la física experimental. Esto indica que los jesuitas no estuvieron cerrados a la ciencia; la reforma académica en los colegios novohispanos de mitades de siglo XVIII muestra precisamente lo contrario.

Efectivamente, en la década de 1750 un grupo de jóvenes maestros de San Ildefonso comenzó a cuestionar los métodos pedagógicos tradicionales, planteando la necesidad de una reforma: José Rafael Campoy en la escolástica rechazó los manuales y prefirió ir a las fuentes originales de los padres de la iglesia, San Agustín y Santo Tomás; Francisco Javier Alegre, en gramática, arremetió contra el estilo gongorista de la oratoria; Diego José Abad intentó reformar la enseñanza de la filosofía y la ciencia; pero ante todo Francisco Javier Clavijero, que en su curso de filosofía en 1753 incorporó las lecturas de las obras de Descartes, Newton, Liebniz, Bacon y Franklin. Las ideas de este grupo de ilustrados fueron integradas oficialmente por la Compañía en 1763.[114]

La enseñanza de la filosofía era considerada como la base intelectual de la teología, que permitía dotar al estudiante de una sabiduría clásica y medieval, complementada con los aportes del humanismo, que lo facultaban para los estudios de teología. Además, no hay que olvidar que hasta la formación de las ciencias

---

[114] Tanck de Estrada, 1985, pp. 41-42.

modernas la filosofía compendiaba prácticamente todo el saber humano. También la filosofía podía cubrir necesidades prácticas, especialmente en aquellos lugares donde no había universidades que ofrecieran estos cursos a los hijos de familias acomodadas que aspiraban a ocupar algún puesto importante dentro del régimen civil o eclesiástico, pues el curso de filosofía o artes los hacía acreedores al título de bachilleres, suficiente para conseguir un buen puesto.

Las facultades mayores o superiores las constituían los estudios de teología, que no podían ser cursados sin haber aprobado tres o cuatro años de filosofía. Según lo establecido en los diferentes colegios, la teología se dividía en la Prima o Matutina, donde se enseñaba teología dogmática escolástica y se leían obras de autores como San Anselmo, San Lombardo y San Abelardo; en la Vespertina se enseñaba teología moral, derecho canónico y Sagrada Escritura. En cuestiones de moral se seguía el estudio de algunos capítulos de la ***Summa teológica*** de Santo Tomás. Fueron los jesuitas quienes contribuyeron a que Santo Tomás se transformara en el pensador más importante del escolasticismo.

Las lecciones de teología moral impartidas en los colegios jesuitas resultaron una contribución a la formación religiosa e intelectual del clero novohispano, pues más allá de la educación formal de los colegiales, estos cursos se empezaron a impartir a miembros del clero secular a instancias del arzobispo Pedro Moya de Contreras, primero, y más tarde de algunos obispos, adquiriendo gran prestigio e influencia hasta llegar a casos en que se les confió la formación del clero secular en esas cuestiones y, como en Durango, a incorporar el Seminario Conciliar al Colegio, en 1721.

Tanto en Facultades Menores como Mayores la metodología de la enseñanza, los ejercicios académicos y espirituales, como las normas generales que debían seguir estudiantes y maestros eran semejantes, pues se basaban en las ***Reglas comunes para todos los profesores de facultades superiores el Ratio*** (1599).

En términos generales los colegios novohispanos de la Compañía de Jesús se dedicaron a impartir enseñanza al nivel de lo que hoy equivale a secundaria y preparatoria, pero también estuvieron facultados para conferir grados universitarios: bachiller, licenciado y doctor. Por ello, desde un principio los tres establecimientos fundados en la ciudad de México empezaron a otorgar grados a sus colegiales, aun a riesgo de disputar el derecho de exclusividad que correspondía a la Universidad.[115] Por estas razones, y temiendo que la Universidad de México viniera a menos, el rey Felipe II mandó en 1574 "Que en los dichos colegios de los dichos Padres de la Compañía de Jesús, no se admitan cursos, ni se den grados en manera alguna a ninguna, ni algunas personas de los que en los dichos colegios prosiguieren sus estudios y que solamente se hagan lo susodicho en la dicha Universidad de esta dicha ciudad como se ha acostumbrado...".

No obstante, los maestros jesuitas no cejaron en el propósito de dar a sus estudios un status parecido a los de la Universidad. Así, en 1621 consiguieron del papa Gregorio XV la expedición de un breve en el cual se pedía a los arzobispos y obispos de los dominios hispanos de ultramar reconocieran los grados otorgados en los colegios de la Compañía. Lo mismo hizo un año después el rey Felipe III en real

---

[115]***Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México,*** *de 1551 a 1816*. Edición de John Tate Lanning. Versión paleográfica, introducción, advertencia y notas por Rafael Heliodoro Valle. México, Imprenta Universitaria 1946. pp. 11-12.

cédula, donde, ratificando los dispuesto por el pontífice, mandaba "que todos los estudiantes que cursasen en los colegios de la Compañía de Jesús -dejando muy claro-, de esas partes donde no hubiere Universidades, estudios generales, ganen cursos y en virtud de ellos, vos, o los Cabildos, sedes vacantes de vuestras iglesias les deis grados de bachilleres, licenciados, maestros, y doctores, como más en particular en e dicho Breve se contiene".[116]

El grado de bachiller de artes (filosofía) era el grado académico básico[117]. Lo obtenían aquellos estudiantes que habían terminado los cursos completos en artes después de aprobar una serie de pruebas. Los títulos de las carreras de medicina, derecho civil, derecho canónigo y teología, estudiadas en la ciudad de México, también se denominaban "bachiller".

Los candidatos al grado de bachiller eran los estudiantes egresados de la Universidad, de los colegios, conventos y seminarios. Para ser considerados como aspirantes, los candidatos tenían que demostrar capacidad académica valiéndose de dos recursos: presentando comprobantes de estudios o mediante un examen de suficiencia en el que se evaluaban sus conocimientos sobre diversas materias. Después de este primer paso, se llevaba a cabo la ceremonia de juramento al Papa, al Rey y a la Universidad. Para el primero era la profesión de fe; para el segundo, la obediencia; y, para la última, el guardar las constituciones. Aunque había diferencias, ya se tratara de artes, cánones y leyes o medicina, en términos

[116]Ibid. p. 307.

[117] Había dos "bachilleres": bachiller de filosofía (o artes) y de carreras de teología, medicina, leyes civiles, derecho o cánones.

generales los actos para la obtención del grado de bachiller terminaban con una réplica sobre tres temas que el candidato sustentaba frente a todos los doctores de su facultad y de las facultades afines. Los estudiantes que provenían de los colegios debían presentar además un riguroso examen antes de acceder al grado.[118]

Los esfuerzos resultaban coronados muchas veces por el éxito profesional, tanto en la ocupación de puestos eclesiásticos como en la administración civil,[119] y otros tantos en el cultivo florido de las letras. Sin embargo, si se aspiraba a una buena posición en la sociedad novohispana, uno de los mejores medios era obtener el grado de licenciado o doctor. Más que grados académicos éstos eran verdaderos rangos de honor que permitían obtener algunos privilegios sociales y, sobre todo, en el aspecto material, ascender a las diversas posiciones de la administración civil y eclesiástica.

En el Colegio de Guadiana, en particular, se otorgaban títulos en Artes, y también se cursaban facultades mayores, filosofía y teología. No se sabe sin embargo con precisión qué grados concedía esta institución.

---

[118]Becerra López, 1963, p. 308. Para mayor información acerca de los grados académicos que otorgaban las diversas instituciones educativas en la época virreinal, véase esta misma obra, especialmente las pp. 295-312.

[119]En 1645, decía el rey, refiriéndose a la Nueva España, que se había hecho relación de que algunos virreyes y presidentes de la Audiencia de este reino otorgaban altos puestos a abogados que tenían sólo el grado de bachiller, en cánones y leyes, violando con ello disposiciones que mandaban que los altos puestos debían ser ocupados por licenciados y doctores, por lo cual mandaba, por pedimento de la Universidad, se concedieron únicamente a ello. ***Reales Cédulas***, 1946, p. 51.

Cátedras y catedráticos

Tal como se había establecido en el testimonio de concordia para la agregación del Seminario Tridentino al Colegio en 1721, se dispuso la fundación de las cátedras de teología moral y de lengua mexicana, facultando a la Compañía para nombrar a dos de sus religiosos como maestros para que enseñaran no solo a los estudiantes tridentinos sino también a los laicos. Asimismo, se estableció, "que siempre que haya efectos, para dotar y pagar otra cáthedra de Artes y Philosofía, y sujetos en competente número que asistan a oirla y estudiar dicha facultad",[120] la Compañía debía asignar maestros para dictarlas.

Respecto a estas últimas cátedras se consideraba que no podían fundarse desde el principio por no haber suficientes recursos económicos para su dotación y por el limitado número de sujetos que pudiesen asistir a oirlas. No obstante, advirtiendo la necesidad de leer la de filosofía, se creyó conveniente crearla a la mayor brevedad teniendo en cuenta las recomendaciones de que debía hacerse cuando las condiciones señaladas estuviesen reunidas. Para este efecto se acordó dotarla con novecientos pesos cuando se leyera y seiscientos para moral y lengua mexicana, pagaderos cada año.[121]

La dotación de cátedras debió de haberse realizado el mismo año de 1721 con el propósito de dar comienzo formal a las actividades del Colegio Seminario. Conforme a lo establecido, para la fundación de las cátedras de teología moral y lengua mexicana la diócesis aportó seiscientos pesos. No sabemos cuándo, pero

---

[120]A.G.N. Jesuitas, Leg. I-14, Exp. 223, f. 1123.

[121]Ibid., fs. 1123v-1124.

suponemos que debió ser pronto, la de lengua fue suspendida sin ninguna explicación y en su lugar se instituyó la de teología escolástica.[122] Esto indicaba la poca utilidad que significaba enseñar el idioma mexicano en esas tierras. La fundación de la cátedra de filosofía fue creada muy pronto, para éste fin el obispo Pedro Tapíz [1715-1722] donó seis mil pesos.[123] Aunque en realidad se trató de un préstamo que hizo el diocesano a la Compañía, promoviendo la hacienda de La Punta como garantía.[124] Lo importante aquí es el hecho de que las cátedras que habían sido consideradas para formarse y constituían la estructura básica de un colegio jesuita, fueron efectivamente creadas.

Con la dotación de cátedras y el sustento de colegiales tridentinos por parte del obispado de Durango, a lo que había que agregar los estudiantes laicos, el Colegio Seminario parecía tener asegurado su desarrollo. Además, los jesuitas recibieron los siguientes censos y donaciones:

---

[122]A.H.G.D. Cajón 8, Exp. 10, f. 7.

[123]A.H.N. Jesuitas, Leg. 84, Exp. 22, f. 24.

[124]A.H.G.D. Cajón 8, Exp. 10, f. 7.

BIENES Y DONACIONES RECIBIDOS POR EL COLEGIO (C. 1722-23)

Para la fiesta de la circuncisión por el capitán Andrés de Rojas impuestos en la hacienda de San Diego ....500 ps.
Misa anual a S. Francisco de Paula por el capitán D. Martín Alonso Bustamante impuesta sobre la casa de D. Petra Bustamante ....500 ps.
Para la novena de S. Ignacio y viernes de San Francisco Xavier, dejó D. Francisco Pérez, impuestos en la hacienda de la Estanzuela ....2000 ps.
Para los niños de escuela plumas y cartillas, donaciones hechas por varios bienhechores, impuestos sobre casas de D. Bartolomé Paez ....300 ps.
Para la cera de S. José sobre la casa de D. Marcos Muñoz, dejó D. Gertrudis Flores ....100 ps.
Para el día de la santísima Trinidad tres misas cantadas en los tres siguientes domingos, por disposición de D. Ma. Micaela de la Campa, que dejó impuestos sobre la hacienda de S. Antonio ....1500 ps.
Para dote anual de una huerfana, dio Ma. Teresa González Ramírez, impuestos sobre las haciendas de D. Pedro Minjares ....6000 ps.
Para cinco misas resadas a S. Juan Nepomuceno, impuestos sobre las casas de D. Pedro Lizárraga ....300 ps.
Para las horas de Viernes Santo, impuestos sobre la hacienda de Minjares ....1500 ps.
Varias sobre las haciendas de D. Pedro Minjarez y casas de D. Pedro Lizárraga...6183 ps.
Donación sobre casas de D. Pedro Lizárraga al Colegio ....3500 ps.
Donación por D. Micaela del Palenque al Colegio ....1600 ps.
Donación por la misma D. Micaela del Palenque para misas por su alma y la de sus parientes, impuestos sobre las haciendas de Minjarez..............6183 ps.

Total de capitales impuestos sobre varios particulares ....30366 ps.
particulares[125]...30366 ps.

Esta cantidad consideradable era resultado de los buenos oficios espirituales que los padres de la Compañía hacían entre los miembros acaudalados de la sociedad neovizcaína, quienes expresaban su gratitud en dinero. No se consignan las fechas en que el Colegio recibió estas donaciones, pero es indudable que contribuyeron enormemente a consolidarlo en los económico y también en lo

[125]A.H.N Jesuitas, Leg. 84, Exp. 22, fs. 21v-23.

académico. Asimismo, la fundación de las congregaciones de la Santísima Trinidad y de la de los Dolores, les trajo importantes beneficios.

Dotaciones de la Congregación de la Santísima Trinidad

Fundador. D. Cosme de la Campa, quien para la fundación dejó al Colegio 2000 mil pesos, impuestos sobre las haciendas de D. José de Aguirre ....2000 ps.
Para la novena de la Santísima Trinidad, impuestos sobre casas de D. Pedro Rojo..........1000 ps.
También sobre la novena de la Santísima Trinidad, donación (no se dice por quien) sobre casas de D. Felix Montaño..........1200 ps.
Por donación de D. Joseph Arzápalo y sobre su hacienda de Santa Lucía, para una misa resada el día de la Santísima Trinidad ....1000 ps.
Para ayuda a la festividad, dejó D. Josefa de Jaquez, impuestos sobre casas de D. Juan de Tejada ....100 ps.

Total de capitales de la Congregación de la Santísima.. Trinidad[126] ....5300 ps.

En las dotaciones de la Congregación de los Dolores no queda claro quiénes fueron los benefactores ni cuáles fueron los fines. Se asienta simplemente que el número de capitales eran seis y sumaban 10,000 pesos, impuestos sobre varias haciendas.[127] A todos estos recursos provenientes de préstamos y donaciones habría que agregar los derivados de la hacienda de La Punta.

Desconocemos quiénes fueron los primeros maestros del Colegio Seminario, pero tenemos noticias de que en 1723 el rector del Colegio de Durango, como así se le llamaba en el siglo XVIII, era el padre Diego Silva; José Vidal impartía el curso de

[126]Ibid., fs. 23-23v.

[127]Ibid., f. 23v.

teología; Manuel Herrera el de filosofía; Juan Mendoza el de gramática; de Francisco León no se especifica la cátedra; Manuel Ortega fungía como rector del Seminario y profesor de teología.[128] Por lo que hace a los años posteriores, no tenemos más que los nombres de algunos rectores y maestros que registró Gallegos sin mencionar las cátedras de las que eran responsables. No obstante nos da una buena idea acerca del número de operarios responsables de las actividades académicas del Colegio y de sus cambios de maestros, en algunos casos también de adscripción. Estos cambios eran permutas con padres misioneros.

En Durango enseñó Antonio Corro por tres años, lo que debió ocurrir a mediados de la década de los cincuenta. Veracruzano, "patria de cuatro insignes jesuitas: Clavijero, Alegre, Pérez y Corro".[129] Al Colegio neovizcaíno fue a enseñar gramática, luego fue prefecto del seminario, maestro de la cátedra de filosofía y rector. A él se debió, en opinión de Maneiro, la creciente afluencia de estudiantes y el florecimiento del colegio:

> ...hizo que el colegio duranguense floreciera en el estudio, en costumbres, y hasta en número de alumnos; pues la fama del establecimiento invitaba a los padres a enviar a él sus hijos, de todo el Reino de Nueva Vizcaya, para que salieran de ahí buenos cristianos e instruidos ciudadanos, bajo la sabia dirección de padre Corro.[130]

---

[128]Gallegos, 1969, pp. 37-38.

[129]Maneiro, Juan Luis. ***Vidas de algunos mexicanos ilustres.*** Trad. de Alberto Valenzuela e introd. y apéndice de Ignacio Osorio. México, IIF-UNAM, 1988. p. 88.

[130]Ibid., p. 94.

En el momento de la expulsión había diez sujetos en el Colegio, que se hacían cargo también del seminario: los padres Miguel de Sola, rector; Miguel Valdés, procurador; Juan de la Fuente, prefecto de la Congregación de Dolores; Juan Antonio Latundo, maestro de teología; José Ramón Rivero, prefecto de doctrinas; José Ignacio Espadas, maestro de filosofía y rector del Seminario. Escolares: Domingo José Escarza, sacerdote escolar operario y prefecto de la iglesia del colegio y José Hidalgo, maestro de gramática. Coadjutores temporarios: los hermanos Antonio Urróz y Mateo Carmona.[131]

Es muy interesante saber que el Colegio de Durango poseía un acervo bibliográfico bastante respetable, tanto por los libros que se encontraban en los aposentos de los expulsos como en la librería o biblioteca general. Sabemos que ahí había libros sobre al menos once materias: sagradas escrituras, místicos, teología escolástica, moralistas, juristas, históricos, humanistas, predicables y catequistas, filosóficos, matemáticos, gramática, oratoria y varios. Según el inventario levantado por la Junta de Temporalidades en 1767, existían 2,555 libros de varios tamaños y diversos tratados.[132] Los Jesuitas dejaron un registro minucioso de casi todos, asentando la materia de que tratan y el autor, pero no el título,[133] lo que es ya en si mismo un material de primerísima importancia para la historia

---

[131]A.H.N. Jesuitas, Leg. 84, Exp. 21, fs. 7-7v. En otro lugar me he encargado de elaborar la biografía de estos maestros. "¿Quiénes eran y qué enseñaban los maestros jesuitas del Colegio de Durango en el momento de la expulsión?" Revista ***Ciencia y Arte***, Año III, oct. 1991, No. 7. Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 1991. pp. 123-135.

[132]A.H.N. Jesuitas, Leg. 84, Exp. 24, S.N. fs.

[133]A.H.N. Jesuitas, Leg. 84, Exp. 10, fs. 34v-63. En este expediente se encuentra compendiada una buena parte de la biblioteca del Colegio de Guadiana.

intelectual en Durango. Según Porras Muñoz la mayoría de los libros de este colegio terminaron en los fogones de los carboneros de la capital neovizcaína.[134] Los pocos que se salvaron se encuentran en la Biblioteca Central del Estado, el Seminario Mayor de Durango y en la biblioteca del Museo Pedro Coronel en Zacatecas.

Finalmente, toda la labor que habían desarrollando los miembros de la Compañía en el colegio, se vio bruscamente interrumpida por la expulsión el 25 de junio de 1767. Dos días después de ejecutada la pragmática sanción, y con base en el capítulo 24 de la instrucción que daba poder a los comisionados para sustituir a los directores y profesores de los seminarios,[135] el gobernador José Carlos de Agüero nombró el nuevo personal docente del Seminario de Durango. Designó como rector al licenciado Antonio Sanchez Manzanera, canónigo del cabildo catedral, al doctor José Francisco Monserrate de vicerrector y profesor de filosofía, ambos de la escuela tomista: Francisco Antonio de Olivares para la cátedra de prima; Francisco Roldán para la de vísperas; José Vicente Ramos de Castilla y Mendoza, para la de Gramática; y Bartolomé Núñez de Quevedo para las primeras letras.[136]

En esas condiciones reabrió sus puertas el Seminario el 6 de junio, no sabemos con cuántos estudiantes. Al obispo Pedro Tamarón y Romeral le pareció conveniente proponer al rey la agregación de la iglesia que era de los jesuitas al

---

[134]Comunicación verbal. De ser cierta esta afirmación, el hecho debió haber ocurrido en el siglo XIX, puesto que después de la expulsión la biblioteca paso a manos del seminario.

[135]"Informe que hace el gobernador de la Nueva Vizcaya, José Carlos de Agüero, al virrey don Carlos de Croix, en relación al cumplimiento de ejecución del real decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva España". En Pacheco Rojas, 1991, Apéndice I, p. 131.

[136]A.H.N. Jesuitas, Leg. 84, Exp. 21, fs. 8v-9.

Seminario, para el ejercicio del culto divino, del cual podía encargarse el rector o el vicerrector. Para que funcionara adecuadamente, consideraba conveniente satisfacer la demanda de estudiantes, mejorar la atención a las cátedras ampliar las instalaciones del seminario uniendolo al edificio grande de los padres expulsados. Tamarón y romeral, echando las campanas al vuelo, opinaba:

> será bueno irlos preparando [los estudios] para Universidad que crie la multitud de ministros que se necesitan para surtir el considerable número que aumentarán con las setenta y cinco (75) misiones que dejaron los jesuitas y casi otras tantas que se habrán de tomar de los religiosos de San Francisco...[137]

Las misiones de creación más reciente se vieron rápidamente afectadas después de la ausencia de los padres jesuitas a pesar de la ocupación de algunas de ellas por los franciscanos.[138] El Seminario de Durango, contrariamente a lo que se cree "escapó del desastre y continuó funcionando casi sin interrupción",[139] entró en decadencia casi de inmediato. El 7 de septiembre de 1770, el obispo José Vicente Díaz Bravo informaba al rey que a su llegada a Durango sólo había tres colegiales y que algunos de los maestros nombrados por el gobernador Agüero "no habían puesto los pies en el seminario". En vista de lo cual hizo dotación de todas las cátedras y las convocó a oposición para seleccionar a los nuevos profesores. Logró inscribir a veinticinco alumnos en todas las clases y reiniciar la enseñanza de

---

[137]A.H.N. Jesuitas, Carta del obispo de Durango D. Pedro Tamarón y Romeral al Rey, Durango, 29 de agosto de 1767. Leg. 84, Exp. 21, f. 29v.

[138]Véase apéndice II.

[139]Porras Muñoz, 1980a, p. 345.

primeras letras.[140] No obstante estos esfuerzos por recuperar la vitalidad académica del Seminario, en 1777 el fraile Agustín de Morfi informaba, "aún está desierto y sin maestros y colegiales que le habiten".[141] Esta situación no se compuso sino hasta ya avanzado el siglo XIX.

Colegiales

Dada la estructura del Colegio jesuita a raíz de la agregación del Seminario, en su doble composición de Colegio Seminario, los colegiales estaban divididos en tridentinos y convictores. Los tridentinos dependían de la diócesis de Durango para su formación y sustento; esto es, se les educaba para el sacerdocio y el pago de sus colegiaturas lo hacía la catedral. Los convictores eran estudiantes laicos que dependían de tutores o mecenas particulares. Ambos compartían el mismo edificio pero tomaban clases en forma separada, siendo unos seminaristas y otros colegiales.

Las noticias que tenemos acerca de los estudiantes tridentinos son escasas. No sabemos de qué lugares de la provincia neovizcaína provenían; en algunos casos tampoco conocemos la fecha en que ingresaron o salieron del seminario. Como suele pasar en muchos de los papeles de los colegios jesuitas, abundan los registros de cuentas de los bienes materiales y los menos se refieren a los actividades académicas.

---

[140]Ibid, pp. 343-344.

[141]Morfi, Juan Agustín de Morfi: ***Viaje de indios y diario del Nuevo México***. Noticia bibliográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles. México, Porrúa, 1980. p. 125.

No obstante, sabemos que entre los años de 1720 a 1747 pasaron por el Colegio Seminario 43 colegiales tridentinos, quiénes fueron, en qué año ingresaron la mayoría de ellos, y en qué año salieron. Los colegiales tridentinos, en tanto que dependientes de la diócesis, estaban sujetos a un examen previo de aptitudes, que debían practicarles el deán y los miembros del cabildo, quienes también pedían informes al rector acerca de su aprovechamiento general, lo mismo que a los maestros en cuanto "a las letras como en sus costumbres" para que, conociendo de su rendimiento y conducta, pudieran decidir quién de ellos merecía continuar o ser expulsado del colegio al no ser idóneo para el estudio o no tener virtudes para el sacerdocio. Si el caso era que se expulsaba a alguno, se ponía a otro sujeto en su lugar.[142] Suponemos que en todas las demás normas estaban sujetos al modelo jesuita.

Al momento de la expulsión, en la escuela de niños se encontraban útiles pedagógicos y disciplinarios que se usaban en la enseñanza elemental de la época:

[142] A.G.N. Jesuitas, leg. I-14, Exp. 223, fs. 1124-1124v.

ESCUELA DE NIÑOS[143]

21	Catones cristianos nuevos forrados en pergamino
2	Catones nuevos cesorinos
2	Catecismos nuevos de Ripalda
92	Cartillas nuevas
10	Tablitas del A.B.C.
4	Pliegos de la Salve de la Virgen en verso
1	Cuaderno de papel de muestras de escribir
8	Catecismos viejos del P. Ripalda
4	Filas de escaños
2	Filas de mesas para escribir
40	Tablitas en dichas mesas con sus muestras de escribir
4	Cuartas (fuetes) de cuero
1	Palmeta
2	Orejas de burro de cuero
1	Cuadro grande del niño Jesús

Los colegiales convictores o internos que pasaron por el Colegio de Durango, de 1719 a 1754, fueron 189, más 43 seminaristas, hacen un total de 232, lo que muestra su éxito como Institución formadora de la intelectualidad neovizcaína. Desconocemos el número de colegiales que acudió de aquel último año hasta 1767, cuando quedaron interrumpidas súbitamente las actividades académicas. En casi todos los casos, los padres del Colegio encargados de llevar las cuentas y otros asuntos relacionados con los estudiantes, consignaron su fecha de ingreso y salida. Por los apellidos, como Sánchez de Tagle, creemos que algunos alumnos pertenecían a familias nobles, como así lo confirma el testimonio de 1764 del obispo

[143]A.H.N. Clero, Jesuitas, Leg. 84, Exp. 24, S.N. fs.

de Michoacán Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, en el caso de sus parientes del marquesado de Altamira.[144]

Para su sustento y pensión anual los alumnos pagaban al colegio de ciento cincuenta a doscientos pesos, los que eran cubiertos por los tutores. Aquellos que pagaban la cuota mínima no tenían derecho a chocolate. Algunos también cursaron sus estudios sin pagar la pensión, desempeñando probablemente trabajos en el propio Colegio. Los tutores o mecenas eran generalmente parientes de los mismos colegiales. Los benefactores eran clérigos, comerciantes, militares y oficiales del gobierno provincial. Por el lugar donde se desempeñaban o residían podemos inferir con cierta seguridad el origen de los colegiales (lamentablemente sólo de muy pocos), así como hacernos una idea clara del radio de influencia del Colegio Seminario de Durango en el siglo XVIII. Así sabemos, con certeza, que hubo 2 de Chihuahua, 2 de Culiacán y 2 de El Oro; 3 de Sombrerete; 1 de Zacatecas, Parras, Parral, Nombre de Dios y la provincia de Sonora. Lo que significa, probablemente, que el resto provenía de esos mismos lugares y de la propia ciudad de Durango.

Algunos excolegiales se ordenaron de sacerdotes, otros siguieron estudiando en México y probablemente también en Guadalajara. Juan Ignacio de Villalva, originario de San Felipe el Real, obtuvo los grados de licenciado y doctor en Leyes el año de 1736 en la Real y Pontificia Universidad de México. Diego de Inunigarro, de Durango, el de licenciado y doctor en sagrada teología, los años de 1730 y 1732 respectivamente; y Miguel Manuel de Aguirre, también de Durango, el de licenciado

---

144 Velázquez, María del Carmen. ***El marqués de Altamira y las provincias internas de Nueva España.*** México, El Colegio de México, 1976. pp. 16-20.

en teología el año de 1739 en la misma institución.[145] Es muy probable que otros hayan continuado estudios en San Ildefonso. También algunos destacaron como intelectuales: Francisco Inunigarro, natural de Nueva Vizcaya, recibió en México la borla de doctor y beca del Colegio Mayor de Todos Santos por la década de los cuarenta; Bruno Larrañaga, originario de Zacatecas, continuó estudiando en el Colegio de San Juan, en Guadalajara, se destacó como un gran latinista en la época del obispo de Durango Macarulla y Minguilla (1772-1783), de quien fue secretario; y José Rafael Larrañaga, hermano de Bruno, fue brillante latinista. Traductor y escritor, publicó *Publio Virgilio Maron* en 1787.[146]

En suma, en tan sólo 34 años de actividades académicas pasaron 189 alumnos por las aulas del Colegio de Guadiana. Algunos se ordenaron de sacerdotes, otros debieron ejercer alguna profesión y quizás los menos continuaron sus estudios en otras instituciones. Aunque Guillermo Fernández de Recas no registra a ninguno de los excolegiales de Durango del período aquí indicado,[147] no quiere decir necesariamente que no hayan seguido acudiendo a la Universidad de México. No obstante, es claro que la ciudad de Guadalajara ejerció una fuerte influencia sobre la Nueva Vizcaya en el terreno educativo durante el XVIII. Por ejemplo, si nos circunscribimos a la jurisdicción de la diócesis de Durango, tenemos

---

[145]Fernández de Recas, op. cit. pp. 33, 94 y 98, respectivamente.

[146]Pacheco Rojas, José de la Cruz. ***Intelectualidad neovizcaína. Catálogo de pensadores extraída de la Biblioteca Hispanoamericana Septentrional del célebre bibliógrafo José Mariano Beristáin de Souza (1816).*** Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte (Col. Durango), 1994. pp. 57-64.

[147]Fernández de Recas, Guillermo. ***Grados de licenciados, maestros y doctores en artes, leyes, teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México.*** México, UNAM, 1963.

la asombrosa cifra de 89 colegiales que asistieron al Colegio Seminario del Señor San José, de 1699 a 1800: 57 de Saltillo y su región; 15 del sur de Sinaloa; 7 de Durango; 4 de Culiacán; 3 de Alamos y 3 de Parral.[148]

Números nada despreciables, sin embargo, si descontamos los 15 del sur de Sinaloa, quienes por la cercanía con Guadalajara prefirieron ir a estudiar a esta ciudad, y los 57 de Saltillo y su región. Esto quiere decir que 72 sujetos de regiones distantes del obispado neovizcaíno recibieron su formación sacerdotal fuera y no en la cabeza de la provincia; pero fueron los menos, si tomamos en cuenta que el resto provenía de las áreas de mayor influencia jesuita. Sería interesante saber en qué años se produjo la mayor afluencia de estudiantes neovizcaínos a Guadalajara, pues es de suponerse que una vez establecido el Colegio Seminario de Durango se contuvo en gran medida el flujo de colegiales neovizcaínos a la Perla de Occidente.

Por último, los jesuitas heredaron a la ciudad de Durango dos bellos edificios, erigidos en la segunda mitad del siglo XVIII, el templo de San Ignacio y el colegio. Ambos inmuebles se encontraban en proceso de construcción en el momento de la expulsión.

No sabemos quién fue el arquitecto o el maestro que dirigió tan magnífica obra. En la información posterior a los inicios de la reconstrucción (1748), no aparecen datos a este respecto. La nueva edificación fue hecha de piedra y cantera labradas y no de adobe como era antes.

---

[148]Castañeda, Carmen. ***La educación en Guadalajara durante la colonia, 1552-1821***. México, El Colegio de México/El Colegio de Jalisco, 1984. pp. 292-293.

Quien le dio el último impulso para concluir el edificio fue el obispo Antonio Macaruya y Minguilla de Aquilanin. Este llegó a Durango a principios de 1772 y se encontró con la obra interrumpida, por lo que puso especial interés en continuarla hasta su conclusión. El Colegio se terminó en 1777, y la iglesia que había sido derribada poco antes de la expulsión, resurgió en 1783 como la viceparroquia de El Sagrario. Su costo había sido de cuarenta y dos mil trescientos pesos, los que pagó la mitra de Durango,[149] con aportaciones diversas.

En 1777, el fraile Agustín de Morfi, a su paso por la ciudad de Durango, informaba que el nuevo edificio estaba compuesto de dos cuerpos de fábrica, con una iglesia en medio que los dividía; del lado norte, en contraesquina de la plaza mayor era la antigua habitación de los estudiantes seculares y se encontraba en malas condiciones debido quizás al abandono. En el lado sur, que era la casa de los jesuitas, fue la parte que el obispo Macaruya encontró medio levantada y continuó la obra hasta concluirla, con la ayuda de sus diocesanos, entre quienes se encontraba el vicario y juez eclesiástico de San Juan del Río, que aportó la cantidad de cuarenta mil pesos. "Tiene un gran patio rodeado de un pórtico, que en muchas columnas sostiene el claustro superior; la escalera es bella y bien construida; la capilla, grande y con buenas luces; las aulas, salas y habitaciones del rector y maestros con todas las oficinas necesarias, capaces y alegres; la huerta, no es chica, bien provista de frutas y no mal cultivada; la iglesia es un cañon con varios altares decentes y devotos, cubierto de un artesonado muy bonito;... todas las partes del edificio gozan

[149]Gallegos, 1969, pp. 243-244.

de buena vista; el dolor es que aun está desierto y sin maestros y colegiales que le habiten".[150]

En el "Padrón de la Ciudad de Durango de 1778", esto es, un año después de la conclusión del Colegio, llamado a partir de ese momento "Colegio Nuevo", encontramos noticias frescas acerca de este flamante edificio:

> Un Colegio nuevo de altos, con todas sus piezas correspondientes para todas las aulas de literatura, muy amplio, y grande su fábrica de piedra y mezcla, arquerías, y marcos de sillerías, con una portada muy buena, y sin número que aunque está acabado del todo, no se ha estrenado en la actualidad, ni su oratorio, que lo tiene muy decente; pero está con el estilo para mudar a él las Cátedras y clases del Seminario de esta ciudad que está en la misma cuadra en cuya respectiva calle se pondrán, y ahora sólo hay en él la Escuela de primeras letras a cargo del Bachiller Dn. Bartolomé Quevedo con la renta que para este efecto tiene destinada, y el No. de los niños que enseña es el de cuarenta. Contiguo a él la Iglesia que fue de los Expatriados, y hoy se halla destinada para ayuda de parroquia, que es de una nave de cal y piedra, techada a la antigua con tejas, su patrono titular era Señor San Ignacio tiene su competente adorno de altares ornamentos, y demás paramentos, cuyos fondos píos, y dotaciones de cátedras del citado colegio no se ponen porque hasta el día está suspensa su satisfacción, según se me ha informado y hoy dicho colegio se halla al cuidado de Pedro Bufanda, que hace al mismo tiempo el oficio de Sacristán de dicha ayuda de parroquia, que sirve en la actualidad para que los colegiales oigan misa, y ejerzan sus oraciones mentales.[151]

Finalmente, el informe que presentó el virrey Antonio María Bucareli también en 1778 a José de Gálvez, presidente del Consejo de Indias, acerca de la ocupacione de los bienes de los exjesuitas, confirma y enriquece lo que conocíamos del destino inmediato del Colegio e iglesia en Durango:

---

[150]Morfi, op. cit., pp. 124-125.

[151]"Padrón de la ciudad de Durango, 1778". En Saravia, Atanasio G. ***Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya.*** T. IV. México, UNAM, 1982. pp. 241-22.

> El Colegio nuevo que en esta ciudad tuvieron los ex-jesuitas, se aplicó para seminario conciliar, quedando la fábrica de éste para Correccional de Clérigos, y el colegio viejo, que se debe vender para concluir el primero. Los muebles y libros, separados los de la laja doctrina, se aplicaron para el uso de los seminaristas; y la iglesia, con todo el adorno fijo, ornamentos y alhajas precisas para parroquia, o ayutriz donde se deben cumplir, todas las obras piadosas y el sobrante, supuesta la tasación de limosnas, con que se han de verificar, servirá para dotación del seminario. Se halla todo puesto en práctica y aunque tenga dada cuenta al Consejo Extraordinario, no ha habido resultas.[152]

En suma, la actividad misional y educativa desarrolladas por los jesuitas en Nueva Vizcaya durante más de siglo y medio, significó una contribución singular. De la síntesis de esta doble labor educativa, reformadora y transformadora, resultaron nuevas sociedades entre las etnias nativas, que también cambiaron en su composición racial y cultural; en el ámbito urbano los grupos sociales poderosos encontraron eco a sus aspiraciones de ascenso y prestigio al educar a sus hijos en el Colegio de Guadiana y poder pertenecer a alguna congregación religiosa. Pero ante todo, el trabajo pedagógico de la Compañía en Durango se materializó en su aportación a la conformación orgánica, funcional y consolidación de las dos grandes instituciones de la provincia, el estado y la iglesia. Una obra que inició en el colegio, concluyó súbitamente en el mismo lugar sin dar tiempo a sus autores de reflexionar ni de hacer balances de todo lo realizado.

---

[152] ***La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursua, cuadragésimo sexto virrey de México.*** T. II. Publicaciones de la A.G.N., No. XXX, Talleres Gráficos de la Nación, 1935. p. 345.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo he intentado demostrar que la presencia de la Compañía de Jesús en Nueva Vizcaya nuclear contribuyó a consolidar la estructura social, económica y de dominación. La puesta en práctica de la labor transformadora jesuítica, acorde con los intereses de la conquista material y espiritual de la corona española, encontró en las antiguas sociedades nómadas y seminómadas de la región noroeste un inmenso campo para su aplicación, donde erigieron aquí y allá nuevas unidades sociales a través del sistema misional, permitieron en lo inmediato congregar a las diversas naciones para facilitar la conversión religiosa, así como su pacificación. La emergencia de una nueva sociedad, con fundamento en las concepciones sociales y cristiano-humanísticas de los jesuitas, hizo posible, en gran medida el desarrollo continuo de la economía y la sociedad de los conquistadores, como el desarrollo de las instituciones civil y eclesiástica.

En ese mismo sentido, la conformación de una sociedad indígena congregada, reducida a la vida sedentaria, significó en sí mismo una transformación de la estructura social primitiva a la cual no habría retorno. Por el contrario, una de las primeras consecuencias de esta nueva forma de vida fue el inicio del dislocamiento de los elementos que le daban sustento. Las relaciones de parentesco basado en linajes y clanes, que eran el fundamento del andamiaje social, la práctica de la poligamia, el robo de mujeres entre las etnias, el uso del pelo largo en los hombres, la desnudez, la costumbre de vivir en forma dispersa, la autoridad de los ancianos o de los hechiceros, las ceremonias rituales del mitote y otras

prácticas de la cultura indígena, fueron sometidos a una sistemática destrucción. También disminuyó enormemente el número de indígenas debido a las pestes que cíclicamente diezmaron la población. Probablemente con o sin la presencia de los jesuitas ésta catástrofe demográfica, hubiera ocurrido. Durante este período, los padres jesuitas supieron ir sustituyéndo hábilmente tales elementos culturales por otros de la sociedad cristiana española en un largo proceso de asimilación hasta lograr el reemplazo de unos por otros, en algunos casos casi en su totalidad.

La pedagogía que aplicaron los padres ignacianos en las misiones fue en todos los órdenes. Tal vez los más visibles son los que aquí aparecen con mayor claridad: la enseñanza de la doctrina cristiana, y con ella, los rudimentos de la gramática de la lengua española a los niños, el aprendizaje de nuevas técnicas y oficios a los adultos para que obtuvieran un mejor provecho de su trabajo. Más allá del bautizo, que en los primeros tiempos de la evangelización masiva de los indios era considerado como un triunfo de la fe cristiana, los jesuitas hicieron todo cuanto estuvo a su alcance para penetrar en el alma y el pensamiento de las creencias religiosas de los indios para poder erradicar ideas antiguas y asimilar a los indígenas a la fe cristiana. Un primer recurso fue el aprendizaje de las lenguas nativas, en algunos casos, como entre acaxees y xiximes, el conocimiento de su cultura a través de la etnografía, para la incorporación de los indios a la práctica de los valores morales del cristianismo. En este punto, las misiones no estaban desligadas de la mística religiosa ni de las reglas de la Compañía: "Las misiones jesuíticas eran, en cierto modo, una especie de divulgación de los ejercicios espirituales, con la que se

aspiraba a lograr el arrepentimiento de los pecados, el respeto a la autoridad, el fomento del amor al trabajo y la práctica de los actos de piedad".[1]

Por ello pusieron especial énfasis en el perfeccionamiento de la vida religiosa en las misiones, porque era el medio seguro para lograr la transformación religiosa y cultural de los indios. Con este doble objeto, los misioneros más rigurosos obligaron a los adultos a asistir a los actos religiosos celebrados en la iglesia todos los días, mañana y tarde, pero se vio luego que la coacción podía ser contraproducente porque en lugar de acercarlos podía ahuyentarlos de la nueva fe, y se convino en que asistieran solo en las mañanas y que no era necesario que estuvieran los días de trabajo, pero sí en las festividades y misas dominicales. En cambio con los niños se puso mayor empeño, debían asistir todos los días mañana y tarde a recibir doctrina.[2] Pues éstos eran el vehículo que permitía penetrar e influir en el seno familiar y social, así como para modificar los patrones y costumbres de los nativos. Pero en la mira de los jesuitas no quedaba nadie fuera de sus propósitos, la reforma debía ser completa y profunda. En este sentido, la implantación del sacramento del matrimonio adquiere una gran importancia no sólo por eliminar las relaciones de intercambio parental anteriores sino por la instauración de una institución clave en la sociedad cristiana, la familia monogámica. Sobre esta base, el cumplimiento de los rituales cristianos adquiría mayor posibilidad de aplicación. La confesión, una especie de coacción moral, cerraba el círculo del cultivo espiritual de los indios. Los actos religiosos públicos como procesiones, la comunión eucarística, los actos de

[1] Gonzalbo, 1989, p. 48.

[2] Polzer, 1976, p. 68.

contrición y hasta la aplicación de castigos como recurso correctivo, permitieron modificar poco a poco y desde dentro la estructura social indígena. Gracias a lo cual también fue posible su aculturación.

El marco de la praxis jesuítica en el noroeste tiene al menos cuatro ejes conductores: la prolongación espiritual de las reglas de la orden, como lo hemos bosquejado; un humanismo contrarreformista; una concepción pedagógica universal pero selectiva y un proyecto de cambio cultural de los nativos. Los propósitos de la pedagogía social de los jesuitas aplicada en las misiones y en los colegios parece estar estrechamente vinculada con fines eminentemente pragmáticos. Si esto es así, la educación de la contrarreforma estaría encaminada a ofrecer "un entrenamiento selectivo de los individuos como medio de adaptación al lugar que les correspondía en la sociedad y en la producción".[3]

Este último punto nos permite entender con mayor claridad el alcance y los propósitos de los elementos pedagógicos administrados a los indios en la misiones. De acuerdo con aquella aseveración, en su condición de dominados, la instrucción en la fe cristiana y el adiestramiento en las técnicas del trabajo de la época era lo que había que darles a los grupos indígenas. Asimismo, la creación de los seminarios en las principales misiones donde se enseñaba a los niños los rudimentos de las letras del idioma español, sin mayores alcances en la formación escolarizada, demuestra que eran solamente un recurso metodológico para la perfección de la nueva fe y un medio para inducir el cambio cultural entre los nativos. De esta manera, los misioneros producían hábiles conocedores del catecismo y de

---

[3] Gonzalbo, 1990, p. 22.

algunos elementos de la cultura cristiana capaces de fungir como agentes en la transformación social de su propio grupo. Así, desempeñando una función mediadora entre sociedad española e indígena, la triangulación de autoridad civil o eclesiástica, misionero e indígenas, quedaba cerrada, garantizando una articulación estable de la estructura de dominación en la provincia.

Esos fueron los recursos para conseguir los objetivos de la conversión religiosa y la aculturación, elementos ambos que permitieron la convivencia de grupos étnicos y sociales diversos en un mundo donde el fomento de la fe cristiana, y su observancia ortodoxa, debía ser a fin de cuentas un objetivo para la salvación de los infieles integrados a la comunidad cristiana. ¿En qué comunidad en particular se pensó en los indígenas para hacerlos transitar de su condición de "bárbaros", "salvajes", "bestias", a la categoría de cristianos? Los mismos misioneros dan cuenta de ello: "Para poder doctrinar las naciones infieles de esta comarca ha sido muy necesario hacer nueva población -decían los padres que operaban en la región de Santa María de Parras- donde en forma de comunidad vivan con alguna policia y deprendan (aprendan) primero a ser hombres los que pretendan ser cristianos"[4]; el padre Santarén informaba de los acaxees que "con grandísima dificultad se podrían doctrinar si no se hicieran congregaciones de ellos en las partes más cómodas"[5], y finalmente Pérez de Rivas opinaba del trato con los tepehuanes y su sometimiento al

[4] A.G.N., Historia, Vol. 19, f. 9.

[5] Pérez de Rivas, 1992, p. 531.

orden, era una "empresa de tantos riesgos y peligros, entrar a domesticar y amanzar fieras tan indómitas".[6]

La respuesta está dada por los propios misioneros. Sin embargo subsiste aun una duda acerca de la "novedad" del sistema congregaciones o reducciones erigidas por los jesuitas ya sea en el Paraguay como en el suroeste novohispano. La idea de comunidad es consustancial a la iglesia, puesto que sin la congregación de los fieles no es realizable. Por ello, entre los grupos nómadas del norte había que construir la congregación de "infieles" para erigir la iglesia. Esto posee una doble connotación, cultural y religiosa: humanizar y cristianizar. Vieja idea ésta que tiene que ver con el "ideal de civilización y cultura" desarrollado por don Vasco de Quiroga, unido a procesos de urbanización,[7] y en la región norteña a la sedentarización.

El proyecto quiroguiano era agrupar a los indios en poblaciones autónomas sin más ingerencia que la de un clérigo, "rector", con uno o dos ayudantes eclesiásticos de buena conducta y que hablasen la lengua de sus fieles, para que, en una relación armónica "colaborasen en la instrucción moral y política de los vecinos". Al mismo tiempo estas unidades sociales tuvieron una doble función, protectora y formativa. Se trataba de aislar a los indios de la codicia de los españoles y de formarlos en el conocimiento de las técnicas y oficios propios de la vida urbana, sin descuidar el trabajo agrícola, base y sustento de las comunidades. Para este efecto se ideó este modelo de sociedad de "mixta policia". Sin descuidar el aspecto cultural, don Vasco consideraba que dichas congregaciones podían ser

---

[6] Ibid, pp. 574-575.

[7] Gonzalbo, 1994, p. 38.

una primera fase para la asimilación de la población amerindia a la cultura occidental.[8] Los jesuitas hicieron algo semejante entre las etnias norteñas, pero no para segregarlos de la sociedad española sino para incorporarlos a ella en lo espiritual y temporal. De aquí que el sistema de reducciones jesuita no es más que la prolongación de una vieja concepción social y política cuyo fondo es la cristiandad. Si el paradigma en este caso era la estructura social española y sus valores, hacia allá tendieron a conducir a los indígenas, por ello no sólo desarticularon su sociedad primitiva y crearon otra, sino que además consiguieron transformarlos desde sus raíces más profundas, el lenguaje, hasta convertirlos a las estructuras mentales y culturales haciéndolos "ladinos". La castellanización va a ser en esta experiencia jesuita existosa, en cambio escasamente logrado por clérigos y religiosos de otras órdenes.

Por otro lado, queda claro que no es fácil hacer una separación o deslinde de las funciones del Colegio de Guadiana en el ámbito de su acción pedagógica urbana o rural, más bien creemos que a diferencia de todos los colegios de la Compañía en Nueva España fungió, como el de Pátzcuaro en sus orígenes, como una institución que compendió todo el quehacer de la orden. Desde su origen hasta su interrupción no dejó de atender la labor que se desarrollaba en las misiones ni la formación sistemática espiritual y académica de la juventud de la provincia. Esta es la peculiaridad e importancia del Colegio de Guadiana.

Por ello, conviene destacar que en la formación espiritual del clero, acorde a la ortodoxia tridentina y los canones contrarreformistas de la propia Compañía,

---

[8] Ibid, p. 39.

cumplió cabalmente. A través de la educación de los eclesiásticos, ya fuera en las lecciones de moral o "caso de conciencia", como ocurrió en un principio en la impartición de cursos sueltos a mitades del siglo XVII y a partir de 1721 con la agregación del Seminario al Colegio, los jesuitas ejercieron con todo rigor la conducción de la formación espiritual y ritual de los sacerdotes, dando así los primeros pasos firmes para lograr la reforma de las costumbres rituales y el retorno a un cristianismo más puro y auténtico.

Toda una pedagogía de la ritualidad en las ceremonias religiosas y la administración frecuente de sacramentos fue asimilada por el clero sujeto a su formación, así como la prolongación de prácticas piadosas y de culto externo, normarían la acción de los eclesiásticos,[9] quienes fuertemente influidos por sus maestros repetían la liturgia aprendida dejando siempre el sello de origen. No es gratuito que casi todos los exalumnos que se ordenaron sacerdotes regresaran cada año al Colegio a hacer los ejercicios espirituales con sus maestros, lo cual revela su ascendencia y la influencia que aquellos ejercían y reforzaban en sus conciencias. Los clérigos fueron, al igual que los misioneros, elementos fundamentales de la vinculación e influencia orgánica que la Compañía ejercía en la sociedad neovizcaína. Pero ante todo, ganaron el reconocimiento y prestigio entre las autoridades civiles y eclesiásticas.

No menor fue la contribución del Colegio de Guadiana en la formación de la intelectualidad de la provincia, entre quienes podemos mencionar a los hermanos Bruno y José Rafael Larrañaga, prominentes latinistas. No hemos podido encontrar

---

[9] Gonzalbo, 1989, pp. 43-44.

documentos que nos muestren con claridad los vínculos que tuvo la Compañía con la élite económica y la burocracia de la administración civil. No obstante, la información sobre los mecenas de los colegiales, nobles algunos, Conde de San Mateo, Fernando de la Campa Cos, militares otros, general Manuel de Lizárraga y teniente Joseph Moreno, obispo Anselmo Sánchez de Tagle y canónigo Balthasar Colomo o funcionarios del gobierno provincial, factor Luis del Campo y regidor Ignacio Ureta, nos indica que la influencia de los jesuitas en Nueva Vizcaya se dejó sentir en todos los niveles de la sociedad. Con lo cual lograron también parte de su cometido: cambiar el mundo, cristianizándolo, bajo su rectoría espiritual y ejemplaridad pragmática.

En este último aspecto destaca el fomento y la creación de las congregaciones marianas en algunas misiones, pero sobre todo en la capital neovizcaína. La de la Anunciata, desde 1610, con un ámbito de acción multiétnico en el contexto urbano; y la de la Santísima Trinidad y la de Los Dolores a principios del siglo XVIII; muestras claras, estas últimas, de la incorporación de la élite económica a los actos de piedad que la orden propiciaba como un mecanismo de acercamiento articulado con los miembros prominentes de la sociedad.

En suma, la labor pedagógica transformadora desplegada por la Compañía de Jesús, que tuvo como centro de operaciones el Colegio de Guadiana, en el ámbito rural y urbano, produjo, según los hechos aquí descritos, un cambio social, religioso y cultural profundo en el mundo indígena. Con la obra de evangelización coadyuvó a la fundación de la diócesis de Durango y a su consolidación al hacerse cargo de la educación del clero. La presencia jesuita fue tan importante en el funcionamiento de

las instituciones que ellos habían creado (colegios y misiones) que, después del extrañamiento, el Colegio Seminario de Durango caería en franca decadencia, pese a los intentos por evitarla, con las consiguientes repercusiones negativas para la juventud de la capital provincial y sus contornos. Esta labor no se recuperaría hasta avanzado el siglo XIX, aproximadamente sesenta años después; de cualquier manera no pudo subsanarse facilmente casi un siglo de ignorancia.

De acuerdo con la doctora Gonzalbo, encuentro que mi trabajo confirma, para la Nueva Vizcaya, lo que ella ha planteado acerca de la influencia de los jesuitas en Nueva España, a saber:

> Si la influencia de la Iglesia y de las órdenes regulares fue decisiva en la consolidación de las instituciones coloniales, a la Compañía de Jesús le correspondió una parte, y muy importante, de esa tarea. Durante los doscientos años de labor de la antigua provincia en la Nueva España, los jesuitas contribuyeron a activar el movimiento económico de las ciudades, desarrollaron la productividad de extensas zonas agrícolas, fueron agentes de la educación humanística y se ocuparon de la evangelización de los grupos indígenas del noroeste. Como educadores de la juventud y renovadores de la vida cristiana, los jesuitas adquirieron ante la sociedad criolla un prestigio superior al de cualquier otra congregación religiosa y ellos mismos se sintieron responsables de la difusión de las normas contrarreformistas.[10]

Finalmente, para mostrar la importancia de la presencia jesuita en Durango, es conveniente tener en cuenta que en su acción pedagógico y reformadora estuvieron presentes, por un lado, una concepción humanista que fungió como eje en el trabajo entre los indígenas en las misiones, y por el otro, el aporte sustancial de la educación en el medio urbano.

---

[10] Gonzalbo, 1989, p. 6.

En el primer aspecto, el sistema misional evitó la desaparición total de las etnias nativas ante la catástrofe demográfica y la explotación española. Al momento de la entrega de las misiones a la diócesis, los jesuitas dejaron una compleja estructura social que sería la base de los pueblos más importantes en el estado, algunos de ellos son cabeceras municipales actualmente.

Su contribución educativa fue también fundamental. El establecimiento de Colegios en las principales poblaciones como Durango, San Felipe Sinaloa, Parral, Parras y Chihuahua, donde recibieron instrucción los jóvenes blancos de la provincia, significó la fundación de las instituciones que dieron origen a la educación y cultura modernas en el norte. La circulación de libros, obras de arte religioso, la formación de bibliotecas, la difusión del teatro, la música y el comportamiento urbano normado por el respeto mutuo, con fundamento en la piedad religiosa, fueron en gran medida, obra de los jesuitas.

Esa es la herencia que la Compañía de Jesús le dejó a Durango.

BIBLIOGRAFIA

ALATRISTE, Oscar
1983
Desarrollo de la industria y la comunidad minera de Hidalgo del Parral durante la segunda mitad del siglo XVIII. (1765-1810). México, UNAM.

ALEGRE, Francisco Javier
1959
Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España (Ed. de Burrus y F. Zubillaga). 6 Vols. Roma, Institutum Historicum, S.J.

ALESSIO Robles, Vito
1981
Francisco de Urdiñola y el norte de la Nueva España. México, Porrúa.

AQUINO, Santo Tomás de
1994
La monarquía. Madrid, Altaya, 1994.

ARLEQUI, José
1851
Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas. Reimpresión por Ignacio Cumplido.

ARMANI, Alberto
1982
Ciudad de Dios y ciudad del Sol. México, FCE.

BANCROFT, Hubert Howe
1884
The Works of. **Vol. XV.** ***Historia of the North Mexican States***, 1531-1800. San Francisco, A.L. Bancroft and Company, Publishers.

BARGELLINI, Clara.
1991
La arquitectura de la plata. Iglesias monumentales del centro-norte de México, 1649-1750. México, UNAM.

BARTLETT, Dennis Alan.
1985
The Evolution of the Philosophical and Theological elements of the Jesuit "Ratio Studiorum" : an Historical Study, 1540-1599. University of San Francisco.

BECERRA López, José Luis
1963
La organización de los estudios en la Nueva España. México, Editorial Cultura.

BEALS, Ralph L.
1933
The Acaxee. A Montain Tribe of Durango and Sinaloa. Berkeley, California, University of California Press.

BOLTON, Herbert
1917
"The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *American Historical Review*, Vol. XXIII (October,1917). pp. 42-61.

BORGES, Pedro
1986
Misión y civilización en América. Madrid, Editorial Alhambra.

BURRUS, Ernest J.
1963
Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757. México, Antigua Librería Robredo.

BURRUS, Ernest J. y Felix Zubillaga (Eds.)
1982
Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu". Madrid, José Porrúa Turanzas.

BURRUS-ZUBILLAGA
1986
El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769. México, UNAM.

CASTAÑEDA, Carmen
1984
La educación en Guadalajara durante la colonia 1552-1821. México, El Colegio de Jalisco/El Colegio de México.

CASTORENA Ursúa y Goyeneche, Juan Ign. Ma. De y Juan Fco. Sahagún de Arévalo y Ladrón de Guevara
1986
Gacetas de México. 3 Vols. México, Grupo Condumex.

CAVO, Andrés
1870
Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante. Jalapa, Ver., Tip. Veracruzana de A. Ruiz.

CRONICAS de la Compañía de Jesús en la Nueva España.
1979
Prólogo y selección de Francisco González de Cossío. México, UNAM.

CUEVAS, Mariano, S. J. (ed.)
1944
Tesoros documentales de México siglo XVIII: Pliego, Zelis, Clavijero. México, Galatea.

1992
Historia de la iglesia en México. 5 Vols. México, Ed. Porrúa.

CHEVALIER, Francois
1976
La formación de los grandes latifundios en México. México, Fondo de Cultura Económica.

CHURRUCA Pelaez, Agustin, S. J.
1980
Primeras fundaciones Jesuitas en Nueva España (1572-1580). México, Editorial Porrúa.

DECORME, Gerard, S. J.
1941
La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767. 2 Vols. México, Antigua Librería Robredo.

DEEDS, Susan M.
1981
Rendering unto Caesar: the Secularization of Jesuit Missions in Mid-eighteenth Century Durango. Tesis de doctorado. The University of Arizona.

DUNNE, Peter Masten, S. J.
1944
Pionner Jesuits in Northern Mexico. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

1958
Las antiguas misiones de la Tarahumara. 2 Vols. México, Editorial Jus.

FERNANDEZ de Recas, Guillermo S.
1963
Grados de licenciados, maestros y doctores en artes, leyes, teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México. México, UNAM.

GALAVIZ de Capdevielle, Ma. Elena
1967
Rebeliones indígenas en el norte del reino de la Nueva España, XVI-XVII. México, Ed. Campesina.

GALLEGOS, José I.
s/f
Historia de Durango, 1563-1910. México. s/e.

1969
Historia de la Iglesia en Durango. México, Jus.

GERHARD, Peter
1982
The North Frontier of New Spain. New Jersey, Princenton University Press.

GIBSON, Charles
1978
Los aztecas bajo el imperio español, 1519-1810. México, Siglo XXI.

GONZALBO, Pilar
1985
El humanismo y la educación en la Nueva España. México, SEP/Ediciones El Caballito.

1989
La educación popular de los jesuitas. México, Universidad Iberoamericana.

1990
Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana. México, El Colegio de México.

1992
"Los jesuitas y las devociones marianas en la Nueva España". *Universidad de México*. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Núm. 499, Agosto de... pp. 11-14.

1994
"Hacia el cristianismo y la sumisión. Siglos XVI-XVII". En Vázquez Josefina Z., et al. *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México. Del México prehispánico a la Reforma Liberal*. T. 1. México, SEP/Seminario de Historia de la Educación, El Colegio de México, 1994. pp. 13-65.

GONZALEZ Rodríguez, Luis
1993
El noroeste novohispano en la época colonial. México, IIA-UNAM/Porrúa.

GRIFFEN, Willian B.
1979
Indian Assimilation in the Franciscan Area of Nueva Vizcaya. Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.

GUTIERREZ Casillas, José, S. J.
1981
Mártires jesuitas de los tepehuanes. México, Tradición.

HACKETT, Charles Wilson (ed.)
1926
Historical documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, *to 1773.* 3 Vols. Washington, Carnegie Institution.

HINTON, Monzón, et. al.
1972
Coras, huicholes y tepehuanes. México, INI.

INSTRUCCIONES y memorias de los virreyes novohispanos.
1991
2 Ts, Estudios preliminares, Coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar. México, Editorial Porrúa.

JONES, Oakah L.
1988
Nueva Vizcaya. Heartland of the Spanish Frontier. Alburquerque, University of New Mexico Press, 1988.

KELLEY, Charles
1971
"Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango". ***Handbook of Middle American Indians.*** Vol. II: 768-801. Austin, Texas.

KIRCHHOFF, Paul
1967
Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Suplemento de la Revista ***Tlatoani.*** México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

KOBAYASHI, José María
1974
La educación como conquista. México, El Colegio de México.

KURI CAMACHO, Ramón
1997
La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. La axiología jesuita, Juan de Palafox y Mendoza y otros estudios novohispanos. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Zacatecas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

LA ADMINISTRACION DE
1936
D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursúa, cuadragésimo sexto virrey de México. México, Publicaciones del A.G.N., No. XXX/Talleres Gráficos de la Nación.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de
1974
Tratados. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millarez Carlo y Rafael Moreno. México, 2 Vols. F.C.E.

LOPEZ Sarrelangue, Delfina
1941
Los Colegios jesuitas en la Nueva España. México, UNAM.

LORENZANA, Francisco Antonio
1769
Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y leal ciudad de México presidiendo el Ilimo. y Rmo. D. Fr. Alonso de Montufar en los años 1555 y 1565.
México, Hogal.

LLAGUNO, José A., S.J.
1983
La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). México, Editorial Porrúa, 1983.

MANEIRO, Juan Luis
1988
Vidas de algunos mexicanos ilustres. Traducción de Alberto Valenzuela Rodarte. Estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero. México, UNAM.

MECHAM, J. Lloyd
1992
Franciso de Ibarra y la Nueva Vizcaya. Traducción y prólogo de Francisco Duran.
México, Universidad Juárez del Estado de Durango.

MONUMENTA Mexicana
1956-1976
Editada por Ernest Burrus y Felix Zubillaga. 6 Vols. Perugia, Monum. Hist. Societ, Jesu.

MORFI, Juan Agustín de
1980
Viaje de indios y diario del Nuevo México. Nota bibliográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles. México, Porrúa.

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la
1930
Descripción geographica de los reynos de Galicia, Vizcaya y León. México, Bibliófilos Mexicanos.

OBREGON, Baltasar de
1924
Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España. Edición de Mariano Cuevas. México, SEP.

ORTEGA Noriega, Sergio e Ignacio del Río (Coords.)
1993
Tres siglos de historia sonorense (1530-1830). México, IIH-UNAM.

OSORIO Romero, Ignacio
1979
Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España. 1572-1767 México, UNAM.

PACHECO Rojas, José de la Cruz
1990
"Los cometas vistos por los indios tepehuanes, s. XVI". Barbro Dahlgren (Coord.) ***Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines***. II Coloquio. México, UNAM. pp. 191-196.

1991
"¿Quiénes eran y qué enseñaban los maestros jesuitas del Colegio de Durango en el momento de la expulsión?, Revista ***Ciencia y Arte,*** Organo de difusión cultural de la Universidad Juárez del Estado de Durango. Año III, Octubre de. pp. 123-135.

1994
Intelectualidad neovizcaína. Catálogo de pensadores extraido de la Biblioteca Hispanoamericana Septentrional del célebre bibliógrafo José Mariano Beristáin de Souza (1816). Durango, Secretaría de Educación, Cultura y Deporte.

PEREZ de Ribas, Andrés, S. J.
1896
Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España, hasta 1654. 2 Vols. México. Impr. del Sagrado Corazón de Jesús.

1992
Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe. Edición facsimilar (1645). Estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt. México, Siglo XXI Editores/Difocur-Sinaloa.

POLZER, Ch. W.
1976
Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain. Tucson, The University of Arizona Press.

PORRAS Muñoz, Guillermo
1945
"Una paz con los tobozos". ***Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos***, V: 7, Chihuahua, Chih. pp. 289 y ss.

1980a
Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821). México, UNAM.

1980b
La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII. México, Fomento Cultural Banamex.

1984
"La provisión de gobernadores interinos de Nueva Vizcaya". ***Estructuras, gobierno y agentes de administración en la América Española***. Valladolid. pp. 467-502.

1988
El nuevo Descubrimiento de San José del Parral. México, UNAM.

POWELL, Phillip W.
1987
"Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600". ***Estudios de Historia Novohispana***. No. 9. México, IIH-UNAM. pp. 19-36.

REALES Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México, de 1551 a 1816.
1946
Versión paleográfica, introducción, advertencia y notas por Rafael Heliodoro Valle. México, Imprenta Universitaria.

REFF, Daniel T.
1991
Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764. Salt Lake City, University of Utah Press.

RINALDINI, Benito
1743
Arte de la lengua tepehuana. México, J. Bernardo de Hogal.

RIO, Ignacio del
1984
Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768. México, UNAM.

RIVERA, Pedro de
1945
Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en el discurso de la visita general de presidios situados en las provincias internas de la Nueva España. 1724-1728. Introducción, textos y notas por Guillermo Porras Muñoz. México, Porrúa Hermanos.

ROUAIX, Pastor, Gerard Decorme y Atanasio G. Saravia
1952
Manual de Historia de Durango. México, Gobierno del Estado de Durango.

RUBIO Mañe, J. Ignacio
1983
Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España... (1535-1746). México, UNAM/FCE. 4 Vols.

SANCHEZ Baquero, Juan S. J.
1945
Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España. 1571-1580. México, Ed. Patria.

SANCHEZ Olmedo, José Guadalupe
1980
Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicaneros. México, INAH, Col. Científica 92, etnología.

SANTOS Hernández, Angel S.J.
1992
Los jesuitas en América. Madrid, Ed. MAPFRE.

SARAVIA, Atanasio G.
1937
Ensayos históricos. México, Ediciones Botas.

1959
Cuatro siglos de vida de una hacienda. México, edición particular.

1978
Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya. 4 Vols. Introd., bibliografía e índices por Guadalupe Pérez San Vicente. México, UNAM.

SEPULVEDA, Juan Ginés de
1987
Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y Estudio por Manuel García Pelayo. México, FCE.

SOLORZANO Pereyra, Juan de
1972
***Política indiana* (1647)**. 3 Ts. Madrid, Biblioteca de autores Españoles.

SWANN, Michael M.
1981
Guide to the Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Durango and the Archivo Arquidiocesano de la Catedral de Durango at the University of Texas at El Paso Library, Special Collections Departament. El Paso, University of Texas.

1982
Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango. Boulder, Colorado, Westview Press.

TAMARON y Romeral, Pedro
1937
Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya 1765: Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas. Con una introducción bibliográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles. México, Antigua Librería Robredo.

TANCK de Estrada, Dorothy
1985
"Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitas del siglo XVIII mexicano", en ***Ensayos sobre la historia de la Educación en México***. México, El Colegio de México. pp. 27-29.

1994
"Reformas borbónicas y educación utilitaria, 1700-1821". En Vázquez, Josefina Z., et al, ***Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México. Del México prehispánico a la Reforma Liberal*** México/Seminario de Historia de la Educación, El Colegio de México, pp. 67-105.

VELAZQUEZ, Ma. del Carmen
1976
El Marqués de Altamira y las provincias de Nueva España. México, El Colegio de México, Jornadas 81.

VELAZQUEZ, Primo Feliciano
1985
Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí. México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí. 4 Vols.

VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph A.
1992
Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de Nueva España y sus jurisdicciones. México, Editorial Trillas.

WOBESER, Gisela Von
1985
"Los censos como mecanismos de endeudamiento de las haciendas en la época colonial". ***De la historia. Homenaje a Jorge García Lacroix***. México, UNAM. pp. 265-275.

ZAMBRANO, Francisco y José Gutiérrez Casillas
1961-1975
Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús en México. México. Jus/Buena Prensa/Tradición. 16 Vols.

APENDICE

I

CENSO DE URDIÑOLA, 1604

Mineros con propiedades (haciendas)

Valle de San Juan del Río	2
Minas de Cuencamé	7
Minas de Mapimí	7
Minas de Guanaceví	5
Minas de San Andrés	2
Minas de Topia	7
Minas de Indé	3
Minas de Pánuco y Charcas	3
Minas de Cacalotlán y Maloya	4
Gracían de Yrigoyen (Chiametla?)	1
Total	41

Mineros con minas y sin ingenios

Minas de Cuencamé	16
Minas de Guanaceví	22
Minas de San Andrés	1
Minas de Indé	9
Valle de Santa Bárbara	4
Total	52

Estancias de ganado mayor

Villa de Durango	13
Valle de San Juan del Río	6
Villa de Santiago de Saltillo	1
Minas de Indé	2
Valle de Santa Bárbara	8
Rodrigo del Río y Losa	4
Total	34

Labores de coger pan y maíz

Villa de Durango	6
Valle de San Juan del Río	11
Villa de Santiago de Saltillo	13
Valle de Santa Bárbara	11
Total	41

Comerciantes sin propiedades

Villa de Durango	12
Valle de San Juan del Río	6
Minas de Cuencamé	17
Minas de Mapimí	1
Minas de Guanaceví	4
Minas de Topia	10
Minas de Cacalotlán y Maloya	1
Valle de Santa Bárbara	1
Total	52

Jefes de Familia

Villa de Durango	25
Valle de San Juan del Río	18
Minas de Cuencamé	23
Minas de Mapimí	4
Villa de Santiago de Saltillo	3
Minas de Guanaceví	11
Minas de San Andrés	2
Minas de Topia	11
Minas de Charcas y Pánuco	2
Minas de Cacalotlán y Maloya	2
Valle de Santa Bárbara	17
Provincia de Chiametla y Villa de San Sebastían	13
Total	131

Solteros

Villa de Durango	24
Valle de San Juan del Río	19
Minas de Cuencamé	54
Minas de Mapimí	4
Villa de Santiago de Saltillo	8
Minas de Guanacevi	9
Minas de San Andrés	3
Minas de Topia	19
Minas de Panuco y Charcas	3
Minas de Cacalotlán y Maloya	3
Valle de Santa Bárbara	17
Provincia de Chiametla y Villa de San Sebastián	14
Total	177

Fuente: Jones, 1988, pp. 77-78.

II

Razón y minuta de los yndios que se administran en la Provincia de la Nueva Vizcaya por los vicarios veneficiados y rreligiosos de San Francisco y Compañía de Jesús que hoy están bautizados (1625)

Pueblo/Misión	Misionero	Población
Real de Topia y su Valle.....	Fray Cosme Martínez Fray Juan de Medina	384 personas
La Quebrada..................	P. Guillermo de San Clemento, S.J.	300 personas
La Estancia..................	P. Bartolomé Toledano, S.J.	381 personas
Valle de San Bartolomé y Provincia de Santa Bárbara...	Fray Juan de Torres Olguín Fray Felipe de Sosa	1003 personas
Jurisdicción de Indé.........	PP. Nicolás de Estrada y Guillermo de Solier, S.J.	514 personas
Distrito y comarca del Presidio de Santa Catalina...	PP. Andrés López y Burgos, S.J.	634 personas
Valle de la Sauceda y Canatlán y su jurisdicción...	Fray Francisco Guerta	317 personas
Valle de San Juan del Río y su jurisdicción..............	Frailes Pedro de Aguilar y Rodrigo de Ovantes	269 personas
Real de Cuencamé y su jurisdicción.................	Fray Alonso de Ciguenza	349 personas
Jurisdicción de San Francisco del Mezquital......	Fray Agustín de Avrego	609 personas
Guazamota y su jurisdicción..	Fray Francisco Capillas	682 personas
Distrito de la Guardiania de la Villa de Durango..........	Fray Alonso de Vaeza	1071 personas
Real de Guanazebi y su jurisdicción.................	PP. Martín Larios y Joseffe de Lomas, S.J.	264 personas
Real de Mapimí y su jurisdicción.................	Lic. Francisco Silgado	129 personas
Jurisdicción de Parras y Laguna.......................	PP. Alonso Gómez de Cervantes Mateo de Castroverde, Martín de Egurrola, Diego de Que -- llar, Miguel Bernon y Martín de Brizuela, S.J.	1569 personas
Sierra de San Andrés y Polito (San Hipólito) y su jurisdicción..............	PP. Diego de Cueto, Juan de Mallén, Pedro Gravina y Juan del Castillo	5380 personas
	Total:	13855 personas

Fuente: Hackett, Vol. II, pp. 152-158.

III

Epidemias que azotaron el área nuclear de Nueva Vizcaya

Año (s)	Epidemia	Area afectada
1530-34	Sarampión	Nayarit y Sinaloa
1545-48	Matlazahuatl (Tifo)	Toda Nueva España, Nueva Galicia Sinaloa y zona chichimeca-guachi chil
1576-81	Tifo, tifoidea y disentería	Durango, sur de Chihuahua, Mapimí y Parras
1587-88	Cocoliztli (viruela y tifo)	Sur de México y Nueva Galicia
1594*	Viruela y sarampión	Sinaloa, Durango y la Laguna
1594-60	Disenteria y malaria	Sinaloa, Durango y la Laguna
1601-02	Viruela y sarampión	Sinaloa, Durango y Parras
1604	Viruela	Tarahumaras y tepehuanes, Sinaloa
1606-07	Viruela	Acaxees, xiximes, tepehuanes, la Laguna devastada
1612-15	Tifo	Sinaloa y acaxees
1623-25	Viruela, neumonía, tifo o influenza	Acaxees, xiximes y devastación entre tarahumares, tepehuanes y laguneros
1630-34	Sarampión	Culiacán, acaxees y xiximes
1636-41	Viruela	Tarahumaras, tepehuanes, conchos, tobosos y opatas

*Inicio de las enfermedades crónicas en Durango

Fuente: Reff, 1991

IV

Visita del P. Juan Ortiz Zapata
Información demográfica
1678

Santiago Papasquiaro	P. Diego Saenz	14 familias* 154 personas
Atotonilco	"	76 personas
San Nicolás	"	146 indios xiximes encomendados a la hacienda del gral. Cristóbal Nevarez
Estancia de los herederos del gral. Juan de Barraza	"	160 indios de servicio personal
Sitio cercano a la Estancia de Barraza		509 personas
Sta. Catarina de Tepehuanes	P. Francisco Bañuelos	108 personas
Presidio de Santa Catarina de Tepehuanes	"	226 personas de servicio - personal de los espa - ñoles
El Zape	P. Francisco de Mendoza	52 personas
Partido de S. Simón	"	113 personas
Tizonazo	P. Francisco de Vera	83 indios de Sinaloa y Sonora
Partido de Santa Cruz del río Nazas	"	84 personas
Topia	Sin información	Sin información
San Pedro Guarisamey	P. Francisco de Medrano	41 personas
Santa Lucía	"	82 personas
Otros pueblos de visita		114 personas
Santa Cruz de Yamoriba (cabecera)	P. Pedro Mena	68 personas
San Bartolomé Humase	"	42 personas
Santa Apolonia (cabecera)	P. Juan Boltor	75 personas
La Concepción	"	50 personas
Pueblo de Santiago	"	14 personas
Partido de San Ignacio	P. Diego Jimenez	133 personas entre amos españoles y criados indios
San Jerónimo de Adia	"	200 personas
San Juan	"	62 personas

San Francisco Cabazán	"	34 personas
San Agustín	"	36 personas
Una estancia de ganado mayor	"	1 familia española y 15 criados
Otra estancia de ganado (de un clérigo)	"	40 criados
Partido de San Ignacio Otatitlán	P. Francisco de la Plaza	28 personas
Pueblo de Piaba	"	10 personas
Pueblo de Alaya	"	40 personas
Pueblo de Guejupa	"	12 personas
Siete estancias de españoles	"	7 familias de españoles
Partido de S. Ildefonso de los Remedios (cabecera)	P. Jerónimo de Estrada	65 personas
Santa Catalina	"	88 personas
Tres estancias de españoles	"	45 entre amos y criados
San Andrés	P. Fernando de Barrio (rector y visitador de las misiones Tepehuanes, Topia y San Andrés)	50 personas
Soyupa	"	24 personas
San Pedro	"	24 personas
San Mateo de Tecayán	"	25 personas
Santa María de Otáez	"	28 personas
Santiago Batzotri	"	10 personas
Presidio de San Hipólito	"	60 personas entre españoles y criados
Real de Guapijuje	"	10 personas
	TOTAL	3346 personas

* Hemos tomado el número 5 como media de las composiciones de las familias de indios y españoles, en función de las cuentas que se manejan en la documentación.

Fuente: AGN, Historia, Vol. 19, Exp. 34, fs.

V

Población de la Provincia Tepehuana en 1731 (según el informe del padre José Cheverría)

Misión	Población	Españoles	Misionero
S. Miguel de Bocas	49 familias		P. Bernardo Treviño
Tizonazo	35 familias	30 familias	P. Francisco Alcarazo
Santa Cruz	48 familias		P. Francisco Alcarazo
Zape	84 personas	30 familias (en Guanaceví)	P. Pedro Hualde
Cinco Señores (Nazas)	46 familias (indios salineros)		P. Juan Antonio de Aragón
Santiago Papasquiaro	S/R	160 familias (en la región)	P. Nicolas Cuenca
San Nicolás (Pueblo de visi-ta de Santiago Papasquiaro)	58 familias (indios bárbaros)	Ranchos de españoles	P. Nicolás Cuenca
San Andrés de Atotonilco (Pueblo de visita de Santiago Papasquiaro)	48 familias	Ranchos de españoles	P. Nicolás Cuenca
Santa Catalina de Tepehuanes	80 personas (indios ladinos)	300 personas (en los contornos)	P. Pedro de Retes
Total aproximado	2250 personas	1500 personas	

VI

MISIONES DE TOPIA Y SAN ANDRES
(C. 1738)

Para dar cuenta del estado que guardaban las misiones de las sierras de Topia y San Andrés pocos años antes de la entrega, seguiremos el informe del visitador general de las misiones norteñas del año 1738. Momento en que estas misiones habían sido divididas en tres rectorados, haciendo las veces de visitador local o viceprovincial uno de los tres rectores. Por ser de hecho el único documento del siglo XVIII que se refiere a ellas y dada la rica información que contiene acerca de los pueblos de esa región tan poco estudiada, me voy a permitir transcribirlo haciendo algunas precisiones de nombres de lugares en unos casos y prescindiendo de las notas que introdujo Decorme, no porque no sean correctas sino porque quedan fuera del contexto de nuestro trabajo.

El Rectorado del Norte o Misión de Santa Cruz que, en 1678, tenía 1,101 almas y ahora apenas pasaba de 700, lo formaban tres pueblos con misioneros. Carantapa (antes San Ignacio, más tarde San Juan Bautista) era cabecera del pueblo de San Martín Atotonilco. Su ministro el padre Baquio Silai, coadjutor espiritual. La iglesia, un jacal, los ornamentos "decentes", que pidió el padre a otras misiones de Sinaloa. La misión, pobre, rodeada de ranchos (de españoles) que le daban maíz y carne para comer, no obstante los bienes que poseía. El pueblo lo componían veinticinco familias, doce viudas y dieciocho niños de doctrina. Los bienes: una manada de veinticuatro potrancas con su burro, siete mulas mansas, ocho caballos mansos y dos enteros. Además había dos vacas con tres becerros y doce familias de rancheros. Cultivaban caña de azúcar en Guatemipa (pueblo de visita) y cogían tres cargas de chancaca (mascabado). Tenía de visita al pueblo de San Pedro Guatemipa con veinticuatro familias, San Ignacio Bamopa (antes

cabecera) con ocho familias, San José Sayatitlán (Soyatlán) con dieciséis familias y Santiago Merirato con veintiún familias. Cada pueblo de visita daba al padre un almud de maíz y diez la cabecera.

San Ignacio Tamazula. Su ministro era el padre Francisco Javier de Loza, que había estado trece en Carantapa y tres en Yamoriba. La iglesia, mediana, tenía dos custodias, tres cálices, incensario, naveta, vinajeras y platillo, dos candeleros y concha de plata. Población, treinta y ocho familias, veinticinco niños y diez niñas de doctrina. Río arriba el pueblo de visita de Nuestra Señora de la Candelaria de Atotonilco, de la otra banda del río a tres leguas, con doce familias. Ayudaban al sostenimiento de la misión los españoles que estaban encargados con algunas limosnas, los indios de Atotonilco con media fanega de maíz y Tamazula con ocho almudes.

El padre Juan José Díaz estaba a cargo de San Juan de Badiraguato, que poseía una iglesia modesta. El pueblo lo componían veincinco familias. Los bienes, un sitio de ganado con sesenta y cinco reses y veintitres yeguas y una labor que le da diez fanegas de maíz, diez de frijol y cuatro cargas de panocha. Tenía por visitas los pueblos de San Francisco Javier Alicame con once familias y Santa Cruz con dieciseis. Aproximadamente 208 personas atendidas por un misionero.

Algo más de vida hallamos en el centro, rectorado de San Andrés, valle del río de Remedios, antiguo paraíso de las minas y ahora lugar de tránsito de la costa a Durango.

La más antigua y famosa misión de este rectorado fue la de San Gregorio, situado como en "un nido de águila" a la falda de la sierra y en un clima nublado y frío. El año de 1738 había desaparecido el bullicio de mineros y ricos españoles que trajinaban en todas direcciones desde las minas de Topia, San Andrés, Guapijuje, Basis, hasta las Once Mil Vírgenes. Era rector el padre Mateo Sánchez, misionero cabal durante más de sesenta años, hombre de letras, seis veces visitador y sostén

hasta el fin de todas estas misiones. La población indígena se reducía a veinte familias, las visitas de San Mateo Tecayas al norte y de San Pedro el Viejo al sureste habían desaparecido; en su lugar administraba a unas catorce familias de gente de razón en los reales o estancias de La Huerta, San Javier, San Juan, San Diego, San Pedro y San Andrés (abandonado). El único pueblo de visita que quedaba era, río abajo, San Jerónimo de Soyupa aun más importante que San Gregorio, de que dista sólo siete leguas. La misión tenían un rancho con doscientas reses, veintisiete yeguas, veintinueve mulas, veintidos burros, cuatro caballos mansos, sesenta ovejas y un cortijo de caña que solía moler ocho cargas, valiendo 25 pesos cada una.

La segunda misión, más en la sierra en otro afluente del río Remedios, era Santa María de Otaez, de indios xiximes, reducidos a la sazón a doce familias y treinta y tres niños de doctrina. Tuvo antiguamente por pueblos de visita San Marcos Basis y Santiago Basoris que se acabaron y han quedado ranchos de blancos. Administra el antiguo real de San Ignacio de Guapijuje que hoy es rancho así como el de San Pedro Coapa. A 22 de febrero de 1660 entraron los indios enemigos y mataron en Otaez varias personas, pero el haberse acabado los pueblos se atribuye a las ricas minas de Guapijuje y a las epidemias.

La misión de Otáez estaba pegada a una sierra de pinos, sobre una serie de peñascos, poseía un lugar plano con una huerta de chirimoyas, higos, peras, manzanas y otras frutas y un campito de riego cercado de piedras donde se cultiva algo de trigo. Además, un rancho con doscientas reses, veinteséis yeguas, treinta y ocho mulas y seis caballos mansos y un cortijo que da catorce cargas de caña y cincuenta fanegas de maíz.

La tercera misión, treinta leguas río abajo, era la de San Ildefonso de los Remedios con veinte familias a cargo del padre Miguel José González, y el pueblo de visita de Santa Catalina, cinco leguas al sur, con veinticinco familias. Se habían acabado las antiguas visitas de Santa Fe, Santa María, La Campana, Santo Tomás,

Tayoltita, Teicabas, Ayusa, San Juan, Buenavista y Jocosal. Poseía un rancho en Santa Fe con cuarenta y ocho cabezas, algún ganado y caballada y mulas alzadas, dieciocho mulas mansas.

La cuarta misión en los límites de Sinaloa era la antigua de San Ignacio de Otatitlán, reducida a doce familias, por cuya razón se transladó la cabecera a San Juan Bautista de Alaya, con veinticinco, y treinta familias de razón. Dista treinta leguas de los Remedios. Su ministro, el padre Diego de Poza debió ser hombre de valer, pues fue rector tres veces y dos veces visitador. Poseía rancho con ciento cincuenta cabezas de hierro, sesenta aburradas, veintidos caballos mansos, veintidos mulas mansas, diez carreras, ciento treinta y cinco borregas, sembraba una fanega de maíz, y estaba poniendo cortijo de caña. Tuvo antiguamente las visitas de Piaba (antigua cabecera tres leguas arriba de Otatitlán), Huejupa once leguas al norte y administró, por falta de curas, los pueblos de Las Vegas, Nacala y otros.

El tercer Rectorado del río Piaxtla no estaba mejor a causa de su distancia y barrancas. En 1738 las dos cabeceras de Yamoriba y de San Pablo Hetasi estaban administradas por un solo padre, Manuel de Cartagena, que vino en 1734 y estuvo por lo menos diez años y residía en San Bartolomé Humasen. Yamoriba está en una loma junto a una sierra de peñasco y tierra fría a la orilla del barranco. La iglesia era pobre y el pueblo no tenía ya más de veintiún familias. El año de 1744 se alborotaron sus indios y pidieron cambiarse a poblar un rancho de la misión llamado de San Luis, y el padre andaba pidiendo al Virrey la aprehensión de los alborotadores. Humasen, la visita donde vivía, estaba del otro lado del río Piaxtla y tenía sólo diociocho familias, pero allí estaba su rancho de San Ignacio de los Azotes con quinientas cabezas de ganado y ciento ochenta yeguas y estaba abriendo labor de maíz y trigo, regada por el arroyo de San Luis. La otra visita era San Pedro Oboyán (Guarizamey, más tarde famoso por sus minas) a otras cinco leguas río

abajo. No tenía más de dos familias, tres viudas, un viudo y una muchacha de doctrina, porque la viruela había matado a todos los grandes.

La misión gemela de San Pablo Hetasi, río arriba, tenía quince familias y siete niños de doctrina, a diez leguas en la misma dirección la Concepción o Pueblo Nuevo con setenta y seis familias. El ganado, de doscientas reses de la misión, se encontraba en Yamoriba.

Ahora bajemos el río cincuenta leguas y nos hallaremos en la cabecera costeña de San Ignacio, donde hallaremos mejores condiciones. La iglesia de la misión estaba en un peñasco sobre el río, vieja pero bien provista de buenos ornamentos y cálices debidos al padre Marcelo León que vivió allí muchos años y todo lo temporal lo ponía en la iglesia. Tenía de vista al norte San Jerónimo Ahoya, con ochenta y cinco familias y ochenta niños de doctrina, iglesia y buena casa; San Francisco de Asís de Cabazán, con veintitres familias, iglesia buena y casa mala y San Agustín al poniente con treinta y una familias, iglesia regular y casa mala. Poseía trapiche en Cabazán donde molía treinta y dos cargas de panocha, rancho en que hay doscientos veinticinco reses, cuarenta y siete yeguas, veintitres caballos y treinta mulas mansas.

Años más tarde hubo al sur del río, en el pueblo de San Juan Bautista, un padre de asiento, llamado Diego Cardaveraz, muy querido de los indios a quien sostenían con maíz, frijol y panocha. Por 1740 quejábanse al Provincial los indios de la Hoya, Santa Apolonia, San Juan Bautista y San Agustín de que el padre León no les daba más que cuatro misas al año (por lo visto no había ya padre en Santa Apolonia) y de que les revendía las mercancías por cera o plata a precios exorbitantes y pedían su remoción y la vuelta del padre Cardaveraz, así como el retiro del padre Visitador Cartagena que amenazaba y ahuyentaba a los indios de Guarisamey y del Valle de San Ignacio.

La última cabecera de este rectorado era Santa Apolonia, en un bonito valle al pie de la sierra y a la orilla de un riachuelo que baja al Piaxtla. Fue el lugar donde permaneció tantos años el padre Juan Boltor. A la fecha de 1738 era su misionero el padre Francisco Isasi, pero parece que el lugar luego se abandonó, tal vez al cura seglar que, como cuña , se había introducido a petición de los españoles que (a la salida de los misioneros viejos) se habían establecido en San Javier Ixtitlán. La iglesia de Santa Apolonia era muy pobre y la casa se estaba cayendo; tenía el pueblo treinta y tres familias y once niños de doctrina. Administraba además, al sur del río, el pueblo de San Ignacio y tenían sesenta y ocho familias e iglesia y casa buenas para el territorio, y un rancho en Ixtitlán con ciento cincuenta reses, y un cortijo de caña que daba cincuenta cargas de panocha. No había siembra, los indios daban algún maíz de la milpa que llamaban del Padre.

POBLACIÓN DE LAS MISIONES DE TOPIA Y SAN ANDRES
(C. 1738)

Misión	Población	Misionero
Santa Cruz	700 personas	P. Baquío Silai
San Martín Atotonilco	Abandonado	
Carantapa	37 familias	P. Baquio Silai
San Pedro Guatemipa	24 familias	P. Baquio Silai
San Ingnacio Bamopa	8 familias	P. Baquio Silai
San José Sayatitlán	16 familias	P. Baquio Silai
Santiago Marirato	21 familias	P. Baquio Silai
San Ignacio Tamazula	38 familias	P. Francisco Javier de Loza
Nuestra Señora de la Candelaria de Atotonilco	12 familias	P. Francisco Javier de Loza
San Joaquín Chapotlán	Se acabaron	

San José Canelas	Se acabaron	
San Juan de Badiraguato	25 familias	P. Juan José Díaz
San Francisco Javier Alicame	11 familias	P. Juan José Díaz
Santa Cruz	16 familias	P. Juan José Díaz
Santa Gregorio	20 familias 14 familias de los reales y estancias vecinas	P. Mateo Sánchez
Santa María de Otáez	12 familias	Sin información
San Marco Basís	Se acabaron	
Santiago Basoris	Se acabaron	
San Ildefonso de los Remedios	20 familias	P. Miguel José González
Santa Catalina	25 familias	
Santa fe	Se acabaron	
Santa María	Se acabaron	
Santo Tomás	Se acabaron	
Tayoltita	Se acabaron	
Teicabas	Se acabaron	
Ayusa	Se acabaron	
San Juan	Se acabaron	
Buenavista	Se acabaron	
Jocosal	Se acabaron	
San Ignacio Otatitlán	12 familias	P. Diego de Poza
San Juan Bautista	30 familias	P. Diego de Poza
Yamoriba	21 familias	P. Manuel de Cartagena

Humasen	18 familias	P. Manuel de Cartagena
San Pedro Oboyán (Guarisamey)	2 familias 3 viudas 1 viudo 1 muchacha de doctrina (la viruela había matado a todos los adultos)	P. Manuel de Cartagena
San Pablo Hetasi	15 familias	P. Manuel de Cartagena
Santa Lucía	12 familias	P. Manuel de Cartagena
La Concepción (Pueblo Nuevo)	76 familias	P. Manuel de Cartagena
San Gerónimo Aloya	85 familias	P. Marcelo León
San Francisco de Asís de Cabazán	25 familias	P. Marcelo León
San Agustín	35 familias	P. Marcelo León
San Juan Bautista	Sin información	P. Diego Cardaveraz
Santa Apolonia	33 familias	P. Francisco Isasi
San Ignacio	68 familias	P. Francisco Isasi
Total aproximado	4360 personas	

Fuente: Decorme, 1941, T. II, pp. 137-143.

VII

NOMINA DE JESUITAS QUE SIRVIERON EN LAS MISIONES TEPEHUANAS, TOPIA, SAN ANDRES Y PARRAS

Abee, Juan Isidro, 1767
Acacio, Juan, 1616
Acevedo, Diego, 1616-1664
Agreda, Antonio, 1751
Ahumada, Luis. 1615
Alavez, Luis, 1602-16
Alcarazo, Francisco, 1731
Alvarez, Juan, 1616-23
Alvarez, Luis, 1750
Aragón, Juan Antonio de, 1731
Arias, Antonio, 1717
Arista,________, 1755
Arista, Francisco de, 1598
Arrieda, Rafael, 1751
Arteaga, Francisco, 1678
Arteaga, Manuel G., 1678
Ascarza, Domingo, 1767
Ayerve, Flirano, 1609
Balthasar, Juan Antonio, 1724
Bañuelos, Francisco, 1678
Barrio, Fernando, 1678
Barrionuevo, Francisco, 1674
Basilio, Jacome Antonio, 1652
Basurto, Joaquin, 1751
Bernon, Miguel, 1625
Betancur, Juan, 1615
Boltor, Juan, 1678-1729
Braun, Bartolomé, 1751-67
Bravo, Crist{obal, 1678
Brizuela, Martín de, 1625
Burgos, __________, 1625
Caamaño, Fernando, 1751
Calderon, Felipe, 1748
Cardaveraz, Diego, 1751
Carmona, Mateo, 1767
Carta, Agustín, 1751
Cartagena, Manuel, 1751
Castillo, Andrés, 1678
Castillo, Juan del, 1625
Castillo, Miguel de, 1746
Castillo, Rodrigo, 1645-68
Castro, Diego, 1616
Castroverde, Mateo de, 1625
Celada, Francisco, 1678-1707
Cepeda, Nicolás, 1645
Chaves, José, 1751
Cisneros, Bernardo, 1608-16
Conte, Juan, 1616
Contreras, Diego, 1678

Herrera Arteaga, Joseph de, S. XVII
Hidalgo, José Antonio, 1751-67
Hierro, Cristóbal, 1751
Hierro, Juan Manuel, 1751
Hualde, Pedro, 1731
Ibarra, Arias, 1717
Iranzo, José, 1767
Isassi, Francisco, 1751
Jatino, Leonardo, 1664
Jimenez, Diego Pedro, 1632-78
Kauga, Juan Francisco, 1751-67
Kiylt, Antonio, 1767
Larios, Diego, 1615
Larios, Martín, 1625
Lartundo, Juan, 1767
León, Marcelo, 1738
Leregui, Manuel de, 1737
Lomas, José, 1609-25
Lopez, Andrés, 1605
López Rendón, Joseph, 1703
Lora, Francisco Javier de, 1744
Loza, Francisco Javier, 1738
Lozano, Francisco Javier, 1751-67
Maez, Vigilio, 1646-50
Mallen, Juan, 1616
Mancuso, Luis, 1717
Marín, Antonio, (ca. 1690)
Maten, Santiago, 1767
Medina Ibarra, 1691
Medina, Ignacio, 1662
Medrano, Francisco, 1678
Mendoza, Francisco, 1662-78
Merino, Lucas, 1748
Miqueio, José, 1751
Moranta, Gerónimo, 1602-16
Moreno, Cristóbal, 1751
Morillas, Juan Sebastian, 1751
Muñoz, 1645
Murillo, Dionisio, 1751
Nájera, Gaspar, 1616-64
Nava, Juan José, 1751
Navarrete, Francisco, 1717
Nortier, Juan, 1767
Nuñez, Juan Antonio, 1751
Ochoa, Joseph, 1736
Orena, Antonio, 1678
Orozco, Diego, 1602-16
Ortiz, Zapata Juan, 1647-1678
Osorio, Diego, 1645
Palacios, Rafael, 1767
Palma, Blas, 1751
Pangua, Diego Diaz, 1615
Pascual, José, 1639-52
Pastrana, José, 1751-67

Pereira, José, 1767
Perez, Francisco José, 1750
Perez de Aragón, 1750
Plaza, Francisco, 1678
Poza, Diego de, 1738
Prado, Martin, 1678
Prieto, Sebastian, 1751
Ramirez, Francisco, 1594
Ramirez, Gerónimo, 1596-1621
Retes, Pedro, 1751-3
Reino, Lorenzo, 1745
Rico, Felipe, 1751
Rinaldini, Benito, 1743-51
Rios, Antonio, 1751
Rivas, Andrés Perez, 1616
Rivero, Ramon, 1767
Robledo, José, 1751-9
Robles, Cristóbal, 1661
Rodero, Gaspar, 1717
Robles, Pedro, 1678
Rodriguez, Estévan, 1664
Ruanova Felipe, 1751-67
Ruiz, Alonso, 1600-18
Saenz, Diego, 1678
Salazar, José, 1751
San Clemente, Guillermo, 1609
Sánchez, Mateo, 1751
Santarén, Hernando de, 1599-1616
Sarmiento, Juan, 1665-78
Serrano, Francisco, 1635
Serrano, Juan Domingo, 1753
Silai, Baquio, 1738
Sola, Miguel, 1767
Solier, Guillermo de, 1625
Soto, Bernabé, 1662
Steffel, Mateo, 1767
Sterkianowski, Antonio, 1767
Suarez, Pedro, 1638-62
Sugosti, Ignacio, 1742
Tarda, José, 1674-8
Texeiro, Antonio, 1751
Tobar, Hernando, 1608-16
Toledano, Bartolomé, 1625
Torija, Juan, 1751
Treviño, Bernardo, 1751-3
Trujillo, Gaspar, 1751
Tutino, Andrés, 1602-16
Ugalde, Pedro, 1753
Urizar, Miguel, 1751
Urroz, Antonio, 1767
Urtasum, José, 1767
Uveis, Francisco, 1751
Uvirs, Miguel, 1751
Vadillo, Francisco, 1767

Valdés, Gregorio de, 1714
Valdés, Miguel, 1767
Vallarta, Martin, 1751
Valle, Juan del, 1608-16
Valle, Juan del, 1740
Vazquez, Nicolás, 1751
Vega, José Honorato, 1767
Velasco, Francisco de, 1700
Vera, Francisco, 1610-78
Villar, Gabriel, 1648-78
Vivanco, Manuel, 1767
Weiss, Javier, 1748
Wirtz, Miguel, 1748
Yañez, Luis A., 1751-67
Ydiaquez, Antonio, 1751
Yta, Sebastian, 1615
Zapata, Juan Ortiz, 1662
Zepeda, Nicolás de, 1645

Fuente: Bancroft, I, 1884, pp. 589-590
Y datos propios

NOTA: Las fechas muestran en algunos casos la llegada y la partida de los misioneros, en otros únicamente el año en que se registró su permanencia en la región. Se han corregido algunos nombres y apellidos y se y han añadido otros.

VIII

CATALOGO DE MAESTROS DEL COLEGIO DE GUADIANA[11]
(1596-1767)

1596, Superior P. Francisco Gutiérrez
P. Gerónimo Ramírez, Concionator y Confesor
P. Juan Agustín, Concionator y Confesor
P. Pedro de la Serna, Confesor de Indios
H. Juan de la Carrera
H. Vicente Beltrán

1597, Superior P. Francisco Gutiérrez
P. Gerónimo Ramírez
P. Juan Agustín
P. Pedro de Segovia
P. Bartolo Meq. de Hermosa
H. Venancio Beltrán

1602, Superior P. Nicolás de Arnaya
P. Francisco de Arista
P. Juan Agustín
P. Fernando de Santarén
P. Alfonso Ruiz
P. Gerónimo de Santiago
P. Juan Fonte
P. Clemente de Ormechea
P. Diego Larios

1603, Superior P. Nicolás de Arnaya
P. Franciso de Arista
P. Fernando Santarén
P. Alfonso Ruiz
P. Juan Fonte
P. Clemente de Ornelas
P. Diego Larios
P. Diego del Hierro
P. Fernando de Fuenmayor
P. Francisco de Soria
P. Fernando Mexía
P. Pedro Flores.
H. Vicente Beltrán
H. Francisco Colomino
H. Ildefonso Serrano

[11]Gallegos, 1969, pp. 38-40.

1604, Superior P. Juan Laurencio
P. Bernardo Rizo
P. Diego Larios
H. Francisco Colomino
H. Ildefonso Serrano

1605, Superior P. Nicolás de Arnaya
P. Franciso de Arista
P. Fernando Santarén
P. Alfonso Ruiz
P. Juan Fonte
P. Clemente de Ornelas
P. Diego Larios
P. Diego del Hierro
P. Fernando de Fuenmayor
P. Francisco de Lara
P. Pedro Thomé
H. Vicente Beltrán
H. Francisco Colomino
H. Ildefonso Serrano

1650, Rector P. Bartolomé Toledano
P. Ignacio de Alvarado. Consultor y Operador
P. Diego de Azuaga. Administrador, Consultor y Confesor
P. Barnabás de Rivera. Mag. Gramática y Prefecto
P. Luis Martínez. Sacritis y Consultor

1653, Rector P. Pedro Pantoja
P. Antonio Flores
P. Felipe Luque
P. Diego de Azuaga
P. Luis Martínez

1658, Rector P. Diego de Ximénez
P. Mateo de Ochoa
P. Domingo de Alarcón

1671, Rector y visitador de las Misiones Tepehuanas:
P. Virgilio Maes
P. Juan Honiz Zapata
P. Andrés Gallo, Preceptor Gramática
P. Juan Núñez, Ludi Magister

1678, Rector P. Sebastián Ascanio
P. Vicente Ruiz, Admonitor, Confesor y Consultor
P. Juan de Fuente. Preceptor de Gramática
P. Felipe de Málaga
P. Cristóforo de la Cruz

1681, Rector P. Fernando de Barrionuevo
P. Francisco de Mendoza
P. Antonio de Heredia
P. Domingo de Herrera

1684, Rector P. Tomás de Guadalajara
P. Juan de Bautista Anzieta
P. José de Covarrubias

1687, Rector P. Francisco Valdez
P. Luis Dávila
P. Tomás de Traña
P. Gregorio Crody

1690, Rector P. Francisco de Zelada
P. Juan Díaz de Silva
P. José de Ocampo
P. Jorge Crody

1693, Rector P. Antonio Leal
P. José de Ocampo
P. Luis Fernández
P. Jorge Crodi
P. Ildefonso Zetina

1696, Rector P. Pedro Ignacio de Loyola
P. Laaovibus Fernández
P. Juan Díaz de León
P. Apargas Recino
P. José Guerrero
P. Ildefonso Zetina
P. Jorge Crodi

1723, Rector P. Diego Silva
P. José Vidal, Teología
P. Manuel Herrera, Filosofía
P. Juan Mendoza, Gramática
P. Francisco León, Magisterio.
Seminario. Rector, P. Manuel Ortega, Profesor de Teología

1741. Rector: P. Pedro Retes
P. Juan José Nava
P. Cristóforo del Hierro
P. Andrés de la Fuente
P. Eugenio Ramírez
P. Manuel Fernández
P. Pedro Hualde

1743. Rector: P. Juan de Dios Pruneda
P. Manuel Fernández
P. Gaspar Trujillo
P. Andrés de la Fuente
P. Juan José de Nava
P. Tadeo Amador
P. Pedro de Astambide
P. Pedro de Jáuregui

1744. Vice-Rector: P. Antonio Ríos
P. Ignacio Jugasti
P. Andrés de la Punta
P. Eugenio Ramírez

1748. Rector: P. Isidro Monárrez
P. José Calderón
P. Antonio Aragonés
P. Eugenio Ramírez
P. Juan Pablo Rodríguez
P. Felipe Ruanova

1750. Rector: P. Cristóforo de Hierro
Prefecto: P. Juan José Nava
P. Miguel Valdez, Teología
P. Eugenio Ramírez. Escolástica, Teología Moral
P. Juan Sebastián Morillos, Filosofia
P. Miguel Urisas, Gramática
H. Rafael Altieda

1763. Rector: P. Ignacio Arámburu
P. Juan Manuel Hierro
P. Juan Fuente
P. José Raimundo Rivera
P. Domingo Ascarza
P. Miguel Valdez,Teología Escolástica
P. Juan Larrundo, Teología Moral
P. Pío Laguna, Metafísica, Gramática

Coadjutores:
H. Antonio Urróz
H. Mateo Carmona

Seminario San Pedro y San Xavier

P. José de Espadas

IX

CATALOGO DE COLEGIALES TRIDENTINOS CUYA PAGA CORRE POR CUENTA DE LA SANTA IGLESIA CATHEDRAL: SU ENTRADA Y SALIDA EN EL COLEGIO SEMINARIO[12]
(1720-1747)

Colegiales	Año de Ingreso	Año de Salida
1. Francisco Xavier de Zarate	18 de Oct. 1720	---
2. Cayetano Calderón	10 de Abr. 1721	---
3. Domingo Sánchez	18 de Oct. 1721	27 de Feb. 1729
4. Salvador de la Gándara	1o de Ene. 1722	12 de Mar. 1726
5. 0Juan Salgado	19 de Nov. 1723	29 de Mar. 1729
6. Joseph de Artía	12 de Jul. 1724	---
7. Santiago García del Palenque	31 de Mar. 1726	---
8. Santiago Muñoz de León	20 de May. 1726	---
9. Francisco Camacho	21 de May. 1726	---
10. Joseph Blanquel	Marzo de 1729	---
11. Miguel de Aguirre	29 de Mar. 1729	07 de May. 1732
12. Francisco Noriega	Octubre de 1729	---
13. Juan Ignacio de Perea	18 de May. 1730	28 de Ago. 1740
14. Miguel Joseph de Vega	18 de Nov. 1730	---
15. Nicolás Téllez	16 de Oct. 1731	---
16. Joseph Garay	17 de Jul. 1732	1o de Ene. 1744
17. Juan Antonio Urdian	31 de Oct. 1734	---
18. Alonso Rael	17 de Oct. 1733	---
19. Joseph Matheo Grijalva	17 de Oct. 1733	---
20. Joseph Fco. Ponce de León	25 de Nov. 1734	---
21. Juan Fco. Regis Palenque	---	---
22. Joseph Garavito	---	28 de Ago. 1740
23. Juan Domingo Hurtado	---	---
24. Joseph Payán	---	16 de Abr. 1743
25. Pascual de Urrutia	---	18 de Oct. 1745
26. George Montoya	---	26 de Oct. 1746
27. Joseph Noriega	---	---
28. Pedro Salcido	---	05 de Oct. 1745
29. Juan Joseph Déaz	18 de Oct. 1740	---
30. Juan Joseph Mixares	1o de Oct. 1740	---
31. Gabriel Armendariz	15 de Abr. 1742	23 de Ene. 1747
32. Thadeo Veitia	18 de Oct. 1740	27 de Abr. 1746

---
[12]A.H.G.D. Cajón 8, Exp. 10, fs. 26-27v.

33. Joseph Joachin Abilés	05 de Abr. 1742	1o de Feb. 1747
34. Joseph Thomás Quiróz	Abril de 1743	---
35. Miguel Chávez	1o de Ene. 1744	---
36. Miguel Verdugo	Marzo de 1744	---
37. Juan Joseph Sosa	22 de Jul. 1745	---
38. Ventura Lepalde	26 de Oct. 1745	24 de Dic. 1752
39. Pedro Gijón	1o de Dic. 1745	---
40. Julían Urbano Gijón	15 de May. 1746	---
41. Miguel Larreñaga	29 de Nov. 1746	---
42. Gerónimo Fuente	14 de Ene. 1747	---
43. Juan de Dios Garaio	15 de Feb. 1747	---

X

CATALOGO DE COLEGIALES CONVICTORES[13]

NOMBRE	AÑO DE INGRESO	AÑO DE SALIDA	TUTOR	OBSERVACIONES
1. Diego de Inunigarro	08 dic. 1719	12 may. 1726	El mismo	
2. Pedro Ruíz de Morales	12 nov. 1720	07 ene. 1727	Gral. Manuel de Lizárraga	
3. Pablo Fco. del Pozo	14 feb. 1721	21 ago. 1726	D. Miguel Pardo	
4. Ignacio Sapiain	11 mar. 1720	18 oct. 1725	Gral. Manuel de Lizárraga	Desertó
5. Manuel Ruíz de Guadiana	1o Mar. 1721	24 Sep. 1729	Cap. Diego Chamorro	
6. Antonio Joseph Flores	08 oct. 1721	23 feb. 1726	D. Juan Antonio Lizárraga	
7. Miguel de Hugalde	19 abr. 1722	19 dic. 1726	Lic. Martín de Hugalde	
8. Francisco Antonio Moreno	22 abr. 1722	02 mar. 1726	Tte. Joseph Moreno	
9. Ignacio de Villalva	22 abr. 1721	19 ago. 1726	Tte. Joseph Moreno	
10. Antonio Sixto Ortíz	09 ago. 1722	1o sep. 1726	Tte. Joseph Moreno	
11. Juan Joseph de Ochoa	18 oct. 1723	09 feb. 1729	Gral. Manuel de Lizárraga	
12. Lucas Antonio de Elorriaga	18 oct. 1723	18 ene. 1728	Factor D. Luis del Campo	
13. Miguel Gutiérrez	18 oct. 1723	02 dic. 1726	Contador D. Andrés de Tagle	
14. Eusebio de la Campa	18 oct. 1722	26 ene. 1729	Tte. Joseph Moreno	
15. Gerardo Ortíz	18 oct. 1722	31 ene. 1728	Tte. Joseph Moreno	
16. Juan Joseph de Messa	04 may. 1723	24 oct. 1728	D. Martín de Urrutia	
17. Joseph Joachin Loya	18 oct. 1723	14 mar. 1726	Gral. Manuel de Lizárraga	
18. Miguel M. de Aguirre	18 oct. 1723	21 mar. 1729	Srgto. Domingo Picado	
19. Ignacio de Sierra	21 nov. 1723	09 ene. 1726	C. D. Andrés de Tagle	
20. Antonio de Castañeda	18 oct. 1724	18 oct. 1725	El padre Garavito	Salío del seminario a ser religioso
21. Joseph Laureano de Gaona	04 jun. 1725	04 jun. 1726	El canónigo Gaona	Se fue a México
22. Juan Joseph de Melendez	1o jul. 1725	14 mar. 1729	D. Pedro Gijón	
23. Juan de Dios de Elorriaga	18 oct. 1725	Junio 1731	Factor D. Luis del Campo	
24. Fco. Xavier de Orio y Subiate	18 oct. 1725	1o sep. 1732	Gral. Manuel de Lizárraga	
25. Lucas Joseph Martínez de Isaga	18 oct. 1725	29 feb. 1732	D. J. Antonio Lizárraga	
26. Manuel Rivera Flores	24 feb. 1726	28 jul. 1726	D. J. Antonio Lizárraga	Murió en el hospital
27. Antonio Perches	07 mar. 1726		Factor D. Luis del Campo	
28. Ignacio Xavier Jaques	26 mar. 1726	27 feb. 1729	Su P. D. Marcos Jaquez	
29. Juan Joseph de Aguirre	26 mar. 1726	12 mar. 1730	Cap. D. Lorenzo de Aguirre	
30. Joseph Bernardo Garnica	17 oct. 1726	28 ago. 1727	Factor D. Luis del Campo	

[13]A.H.G.D. Cajón 8, Exp. 10, fs. 39-139.

31. Joseph Ramón Moreno	17 oct. 1726	20 abr. 1729	D. J. Antonio Lizárraga	
32. Juan Mauricio Moreno	17 oct. 1726	31 dic. 1732	D. J. Antonio Lizárraga	
33. Bartolomé Moncada	18 oct. 1726	06 ene. 1727	D. Fernando Moncada	Murió
34. Juan del Castillo y Cabanillas	26 oct. 1726	1o nov. 1730	Sup. D. Thomás del C. y Cabanillas	
35. Miguel Hernández Hidalgo	21 mar. 1727	31 dic. 1723	D. Antonio Lizárraga	
36. Juan Antonio de Meza	1o ago. 1727	Marzo 1731	Br. Juan de Meza	
37. Domingo Romero y Fuentes	16 oct. 1727	1o may. 1731	Su P. D. Domingo Romero F.	
38. Francisco de Noriega (Hijo de Fco. Noriega vecino de Sonora)	03 nov. 1727		D. Pantaleón de Palasuelos (vecino de Culiacán)	Desde 1729 le pagaba su colegiatura a la catedral
39. Domingo Carballo	05 sep. 1728	31 dic. 1733	D. J. Antonio Lizárraga	
40. Joseph de Ugarte	03 nov. 1728		Factor D. Luis del Campo	Murió el 1o de Oct. 1730
41. Joseph Domingo de Alvear	06 nov. 1728	28 feb. 1731	D. Thoribio Menéndez	
42. Juan Joseph Menéndez	14 nov. 1728		D. Pedro Gijón	Estuvo solo 4 meses en el colegio
43. Manuel Ruiz de Guadiana	1o mar. 1729	24 sep. 1729	D. Diego Chamorro	Volvió
44. Juan Domingo Serrano	17 dic. 1728	17 dic. 1731	D. Antonio Lizárraga	
45. Manuel Francisco Nuñez de Quevedo	08 mar. 1729	21 jul. 1732	Br. Domingo de Arzápalo	
46. Marcos Andrés Sánchez Tagle	20 mar. 1729	20 dic. 1732	C. D. Andrés Sánchez de T.	
47. Juan Ignacio Villegas	19 abr. 1729	19 mar. 1732	D. J. Antonio Lizárraga	
48. Joseph Joachín de Zelaiandia				
49. Joseph de Barrios				
50. Juan Joseph de Mejía				
51. Joseph de Narvarte	18 oct. 1730		D. J. Antonio Lizárraga	
52. Francisco Sapien	1o ene. 1731	31 dic. 1735	D. J. Antonio Lizárraga	
53. Clemente Gaxiola	12 may. 1731	12 may. 1735	D. Domingo González de la Guerra	
54. Manuel Trujillo	12 may. 1731	12 ene. 1739	D. J. Joachín de Soto	
55. Joseph Fco. Fernández de Castro	29 feb. 1732	Mayo 1733	D. Fernando Mier y Campa	
56. Gregorio de Robles y Mendiola	16 mar. 1732		D. Juan Pablo Robres y Mendiola	
57. Juan Fco. González Cordero	25 feb. 1732		Dr. Balthasar Colomo	
58. Bartolomé de Rojas	19 mar. 1732	28 ago. 1733	Dr. Balthasar Colomo	
59. Fco. Xavier Victoria	1o jun. 1732		D. Joachin J. de Pozo	
60. Blas de Veytia	1o jul. 1732	21 mar. 1741	D. Balthasar Colomo	
61. Francisco Avendaño	17 oct. 1732		D. J. Antonio Lizárraga	
62. Pedro Joseph Moreno Lodossa	17 oct. 1732	17 jun. 1739	Su P. Joseph Moreno L.	
63. Sebastían Muñoz	17 oct. 1732	17 feb. 1735	D. Joseph Chaves	
64. Ignacio Xavier Laya	24 oct. 1732		D. Joseph Chaves	
65. Juan Fco. de Orosco	29 oct. 1732		Dean Thomás de Orosco	
66. Ignacio Jacinto Echaez	23 dic. 1732		Su hno. Joseph Echaez	Se fué de cura a San Juan de Dios
67. Joseph I. Bravo del Castillo	09 ene. 1733		D. Joseph Moreno L.	
68. Marcos Núñez de Quebedo	08 feb. 1733	08 feb. 1738	D. Joseph Arzápalo	

69. Bartolomé Ontiveros	29 oct. 1744	1o feb. 1747	Su p. Joseph Saenz de O.	
70. Ignacio de la Vandera				
71. Carlos Thadeo de Estrada	28 ago. 1735	28 ene. 1738	D. Joseph Escontria y el conde de San Matheo	
72. Chistoval Flamian de Larrañaga	03 feb. 1735	07 abr. 1748	Canónigo doctoral Fco. Pérez de Aragón	
73. Antonio Valverde (originario de Mazapil)	26 abr. 1745	03 ago. 1747	D. Antonio García	Murió
74. Antonio Zubía	15 may. 1735	26 abr. 1737	D. Esteban de Eraus	
75. Pedro Valdés	04 may. 1739	08 jul. 1741	Canónigo Balthasar Colomo	Salió debiendo
76. Joseph Manuel Ponce				
77. Fco. Xavier de Montoya	12 dic. 1732	06 jul. 1741	D. Joseph Joachín de	Salió para su tierra y no volvió
78. Phelipe Cordero	12 jul. 1735		D. Esteban Eraus	
79. Manuel de Abeé	18 oct. 1719	24 sep. 1724	Gral. Manuel de Lizárraga	
80. Manuel Macía Ruano	15 nov. 1753		Dr. Esteban de Eraujo	
81. Julio Xaques	28 nov. 1720	07 ago. 1727	Lic. Rodrigo Xaques	
82. Phelipe de Almeida	18 mar. 1721	28 ago. 1722		
83. Salvador de Ibarguen	16 feb. 1747		Dr. Antonio Melo	
84. Joseph M. Paez de Guimar	18 oct. 1750		Antonio Paez	
85. Pedro de Herrera	18 oct. 1747	Febrero 1750	Su padre	Artes
86. Joseph Thomás Quirós (antes colegial de la Catedral)	19 feb. 1751	21 sep. 1752	Su tío en Parral	
87. Bernardo Alvarado	24 oct. 1751	1o ago. 1753	Joseph Alvarado (vecino de San Miguel) y Fco. Antonio Antuñano	
88. Juan Cordero	18 oct. 1747	Enero 1750	Raphael del Hoyo (cura de Sombrerete)	Artes
89. Gerónimo Romo Vivar	07 may. 1751	1o sep. 1753	Joseph de Acevedo	
(reingresa)	18 oct. 1753		Lic. Miguel M. Aguirre (cura del Oro)	
90. Miguel Salvador Moreno Parra	18 oct. 1751	30 abr. 1753	Fco. Antonio Moreno (Canónigo de la C. de Durango)	
91. Joseph Miguel Ceniceros	16 nov. 1751	28 ago. 1752	D. Fernando Cansio	Salió a vacaciones y no volvió
92. Jacinto Fanago	23 oct. 1752	23 jun. 1754	D. Fernando Cansio	
93. Pedro de Eraujo	29 oct. 1752		D. Thomás Ruano	
94. Ign. Antonio de Sepúlveda	08 oct. 1723	27 jul. 1725	Gral. Manuel de Lizárraga	
95. Sebastían Menchaca	27 oct. 1752			
96. Joseph Estanislao de Leyva	18 feb. 1751		D. Andrés de Leyva (vecino de Parras)	
97. Celedonio de la Campa	12 mar. 1749	24 dic. 1752	D. Joseph Díaz de Alcántara	
98. Joseph Domingo García	12 mar. 1749	09 feb. 1751	D. Joseph Naciso	
99. Juan Vicente de Ortega	17 ene. 1752		C. Magistral Joseph Díaz	
100. Juan A. de Bustamante	02 jun. 1741	14 feb. 1743	D. Joachin de Bustamante	
101. Domingo de Urueña	18 oct. 1747	Agosto 1750	D. Fco. de Urueña	
102. Juan Joseph Cervantes	08 nov. 1749	08 mar. 1753	D. Pedro Rojo	
103. Jacinto Paéz	19 oct. 1744	1o feb. 1747	D. Antonio Paéz G.	
104. Fco. Hermenegildo de Hierro	02 feb. 1750	15 feb. 1753	D. Antonio del Hierro	
105. Thomás A. de Sta. María	1o mar. 1750		Beca del Tridentino	

106. Toribio de Arce Rosales	02 jul. 1752	02 oct. 1753	D. Francisco Antuñano	
107. Joseph Mariano del Hierro	1o ene. 1751		Sin paga	
108. Miguel Verdugo	Enero 1750	Nov. de 1751	Entró de limosna	
109. P. Joachín Altamirano	Enero 1751	Mar. de 1753	Sin paga	
110. Ignacio Xavier de Rivas	17 nov. 1751		Entró de limosna	
111. Fco. Calixto Meráz	22 oct. 1752		Sin paga	
112. Joseph Escandón	15 mar. 1750	Ago. de 1750	Contador Ventura Ojinaga	Se fue en paz
113. Joseph Ign. Aguirre	28 ene. 1748	03 mar. 1752	D. Antonio García de Arriba	
114. Francisco Medrano	06 mar. 1753		Sus tíos Miguel de Irigoyen y Joseph Medrano	
115. Joseph Ramón Gómez	1o jun. 1750	1o jun. 1754	D. Pedro Mixares	
116. Joseph A. Gixón	18 oct. 1741		Su P. Pedro Gixón	
117. Juan Phelipe de Orosco	12 nov. 1750	Jun. de 1754	Su P. Coronel Phelipe de Orosco	
118. Santiago de Gándara	18 oct. 1741			
119. Domingo González de la Guerra	11 feb. 1742	15 feb. 1744	D. Pedro Gixón	
120. R. Paulino de la Vega y Sotomayor	1o may. 1753		Br. Manuel Fernández de Albé (cura del Valle)	
121. Dámaso Campuzano	24 oct. 1741	15 feb. 1744	Ildefonso Escontria	
122. Juan Antonio Calvo	08 ene. 1751	08 ene. 1754	Regidor Ignacio Ureta	
123. Juan J. Sta. Ma. y Esparza	1o jul. 1753		Su hno. Thomás	
124. Pedro Joachín Rodríguez Rey	13 abr. 1741	26 jun. 1749	Br. Antonio Rodríguez Rey (cura de Nombre de Dios)	Salió ordenado sacerdote
125. Manuel de Armendaris	12 ene. 1754		Br. Ildefonso Armendaris (vecino de Chihuahua)	
126. Miguel Larrañaga	21 mar. 1745		Chantre Fco. Pérez de Aragón	Pasó a beca de la iglesia
127. Fco. Pablo Tarín	21 ene. 1748		Su tía Ma. Antonio Tarín	Salió en paz
128. Joseph Joachín Pérez (Teólogo)	30 oct. 1748	Dic. de 1749	Br. Matheo Pérez (cura de S. Miguel del Mezquital)	Salió debiendo
129. Joseph Joachín Blanques	09 abr. 1752		Br. Joseph Arzapalo	
130. Joseph Anacleto Pastrana	1o ene. 1741		Canónigo Domingo de Arzápalo	
131. Joseph Eduardo Pastrana	1o ene. 1741		D. Fernando Cansio	
132. Thomás Joseph de Araujo	05 feb. 1749	05 jun. 1754	Dean Dr. Thomás de Orosco	Salió en paz
133. Joseph Dionisio Gutiérrez	18 oct. 1744	1751	Con beca de iglesia	
134. Manuel de Flores	20 mar. 1754		Br. Pedro Joseph Salcido	
135. Santiago Escontria	25 abr. 1745		D. Ildefonso Escontria	
136. Joseph Agapito Escandón	11 mar. 1744		Su padre	
137. Salvador Ign. de Velasco	16 ene. 1747	21 mar. 1751	D. Ildefonso Escontria	
138. Miguel de la Sierra	07 may. 1754		Padre Robledo (en Chihuahua)	
139. Lorenzo Tagle	18 oct. 1744	24 mar. 1751	D. Anselmo Tagle (Sánchez de)	
140. Andrés Cansino	1o dic. 1751	Ene. de 1752	D. María Ildefonsa	
141. Francisco de Tagle	18 oct. 1753		D. Anselmo Herrero Tagle	
142. Salvador Chamorro	31 dic. 1750	C. 1754	Su hno. Theodosio Chamorro	
143. Eusebio Espalín	07 nov. 1747	Oct. de 1748	Br. Joseph de Ochoa (cura del Parral)	Salió enfermo

144. Juan Manuel Marín	1o jul. 1751		D. Ma. Ildefonsa de Campa	
145. Manuel Fulgencio Campa	07 jul. 1752		D. Ma. Ildefonsa de Campa	
146. Manuel Campa y Cos	1o ene. 1753	20 feb. 1753		
147. Fco. Antonio Suárez	25 oct. 1744	Ago. de 1745	J. P. Cerna	
148. Juan de Arispacochaga	17 mar. 1754		Juan Joseph Narvarte	
149. Juan de Dios García	15 nov. 1744	16 feb. 1751	Su P. Antonio García	
150. Manuel Joseph García	24 oct. 1751		Su P. Antonio García	
151. Ignacio Joseph Carpio	30 nov. 1744	Abr. de 1746	D. Pedro Echenique	
152. Joseph Juan Carpio	30 nov. 1744		D. Pedro Echenique	
153. Agustín de Riva	03 jun. 1739	1o oct. 1739	D. Joseph Moreno	
154. Miguel de Chávez	1o jun. 1742		D. Christobal de Macarrain	
155. Joseph de Sierra Zedano	26 feb. 1754	1754	Su tío el Sr. Zedano	Estuvo 4 meses
156. Fco. Xavier de Ynojos	14 jul. 1735	08 may. 1737	Su P. Miguel de Ynojos (vecino de Chihuahua)	Murió en el Colegio y allí se le enterró
157. Juan Joseph de Aguirre	18 oct. 1735	15 nov. 1736	D. Marcos Ruíz de Calderón	
158. Isidro de Aguirre	18 oct. 1735	15 nov. 1736	D. Marcos Ruíz de Calderón	
159. Juan Joseph de Tagle	23 oct. 1735	fines de 1736	D. Joseph Moreno	
160. Carlos de Arias	1o may. 1742	Ago. de 1743	Su P. Carlos de Arias (vecino de Sombrete)	
161. Joseph Díaz Valdés	23 oct. 1735		Prebendado Dr. Balthasar Colomo	
162. Fco. Díaz Valdés	23 oct. 1735		Prebendado Dr. Balthasar Colomo	
163. Manuel Joseph Martínez	18 oct. 1735	16 dic.1737	Sr. Prebendado Xaquez	
164. Miguel Martínez Liborio	10 nov. 1735	10 ago. 1741	Dr. Balthasar Colomo	
165. Cosme de la Campa Cos	12 nov. 1735	25 abr. 1741	Br. Eusebio de la Campa Cos	
166. Joseph Montaño	16 dic. 1735	02 mar. 1741	D. Pedro Gijón	
167. Francisco de Aguirre	27 oct. 1740	1o feb. 1747	D. Antonio de Escontria	
168. Eugenio de Chavarría	16 feb. 1736	23 mar. 1738	D. Joseph de Escontria y Arriba	
169. Juan Basoco	06 feb. 1737	02 abr. 1741	Tesorero Thomás de Lugo	
170. Joseph Benancio Tarango	28 abr. 1736		Su P. Thomás Tarango	
171. Buenaventura R. Tarango	28 abr. 1736	1o mar. 1740	y D. Antonio de Escontria	
172. Christoval Genoessio	29 jun. 1736		Su P. Manuel Genoessio	
173. Francisco Yrigollen	17 oct. 1736	29 feb. 1744	Su P. Ignacio Yrigollen	
174. Lucas Ortega	21 oct. 1745	06 feb. 1750	D. Martín Elzaurdia (vecino del Oro)	
175. Juan López	22 abr. 1735	25 abr. 1740	Su P. Juan López (vecino de Zacatecas)	
176. Francisco Díaz Cacho	08 dic. 1745	Ago. de 1750	D. Antonio García	se fue en paz
177. Juan Joseph Payán	18 oct. 1738		D. Antonio Echaguibel (vecino de Chihuahua)	
178. Manuel de Arce	24 oct. 1740	25 jul. 1745	Su P. Ambrosio de Arce	
179. Pedro Sánchez Tagle	18 oct. 1738	18 oct. 1746	Su madre	
180. Joseph Pineiro	26 dic. 1738	30 may. 1739	D. Rafhael de Hoyo (cura de Sombrerete)	
181. Juan de Lizárraga	1o nov. 1739	22 mar. 1743	Su P. J. A. de Lizárraga	
182. Pedro de Lizárraga	11 may. 1747	May. de 1748	Su P. J. A. de Lizárraga	
183. Luis Sataraín	31 dic. 1738	08 jun. 1744	Su P. Phelipe Sataraín	
184. Joseph Ramón de Velasco	07 ene. 1739	18 oct. 1745	D. Joseph García de Arriba	

185. Agustín Palacios	08 ene. 1740	15 feb. 1744	D. Manuel Cerna	
186. Juan de Sosa	04 may. 1740		El P. Rector	
187. Manuel Alvares de la Vandera	1o jun. 1743	1o feb. 1747	D. Manuel Ign. Pérez de Castañeda (vecino de Culiacán)	
188. Antonio de Yrigollen	15 jun. 1743	08 jul. 1744	S. P. Ignacio Yrigollen	Salió debiendo
189. Joseph Manuel de Alvarado	18 oct. 1743	1o ago. 1753	Br. Lorenzo de Rivera	Se fue a México